محمد رضا حكيمي

قضايا إسلامية معاصرة

الاجتهاد التحقيقي

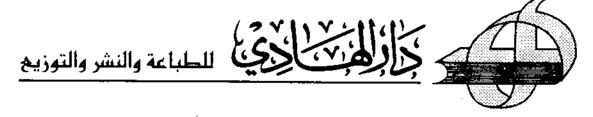
دار الهادي



الاجتهاد التحقيقي

الطبعة الأولى

١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠٠م



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ ـ ٨٩٦٣٢٩/٠٣ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

قضايا اسلامية معاصرة

الاجتهاد التحقيقى

محمد رضا حكيمى

ترجمة: حيدر نجف ـ خليل العصامى

مراجعة و تقديم : عبدالجبار الرفاعى



مقدمة المحرر

تتحدث الأبحاث التي يشتمل عليها هذا الكتاب عن تصنيف للاجتهاد من منظور مختلف، لايماثل التصنيفات السائدة في الدراسات الشرعية، باعتباره يستند إلى أساس آخر، لم يتنبه اليه الكثير من دارسي الفقه وأصوله. ويحصر هذا التصنيف الاجتهاد بنوعين، يصطلح على أحدهما «الاجتهاد التقليدي» فيما يسمى الاخر «الاجتهاد التحقيقي».

ففي «الاجتهاد التقليدي» يكرر المجتهد أساليب الاستدلال وأدوات الاستنباط ذاتها، بل يكرر الأدلة أيضاً، وربما لايتجاوزها إلا بصياغات جديدة أحياناً، فيما يظل الدليل كما هو. وترتقي فتاوى السلف وآراؤهم إلى مرتبة لايطالها التحليل والنقد، وتُمسي أية محاولة لاستئناف النظر في الآراء أو مراجعة مناهج الاستنباط لديهم بمثابة الخروج على الشريعة وإعلان الحرب على المقدسات، فيفضي ذلك الى تعطيل فاعلية العقل، وشيوع نزعة التقليد،

بنحو يتحول الاجتهاد إلى صورة من صور التقليد، وينقلب إلى الضد من وظيفته. وفي أفضل الأحوال تقتصر مهمة هذا النوع من الاجتهاد على استنباط الاحكام من خلال القواعد والأدوات المتعارفة، ويحرص على ترسم الأساليب الموروثة، ويصر على عدم مراجعتها.

وينحسر الاجتهاد التقليدي في مساحة محدودة لا تتخطى دائرة الفقه، فيما تظل حقول أساسية مغيبة عن المراجعة والاجتهاد، فمثلاً لاتستوعب دائرة الاجتهاد الفلسفة أو علم الكلام وغير ذلك، وكأن هذه الحقول المعرفية أفضى فيها البحث إلى الحقيقة المطلقة، ولم تعد هناك حاجة لدراسة مقولاتها والآراء التي أنضجتها عقول الرجال فيها. وكأن تاريخ الفكر الاسلامي لم يشهد ظهور مدارس متنوعة في الفلسفة وعلم الكلام تتقاطع مقولاتها في شتى المسائل المعرفية والكلامية، بل ان تراث المتكلمين يحتفظ باجتهادات مختلفة في فضاء المدرسة الواحدة، وبوسعنا العودة إلى أي كتاب في علم الكلام لنلاحظ تعددية الرؤى والمواقف المختلفة.

ان الاجتهاد التقليدي يبدد طاقة الاجتهاد، ويفرغه من مضمونه ومحتواه، فلا يعود له من الاجتهاد إلاّ الاسم.

ويعتبر الاستاذ الشيخ محمد رضا حكيمي النمط السائد في الدرس الفلسفي في الغالب أحد نماذج الاجتهاد التقليدي، إذ نادراً ما يتعاطى الدارس مع النظريات والافكار بإسلوب تحليلي نقدي، وانما يحاول ان يقتفي اثر مَنْ سبقه، وربما لا يعدو إلاّ ان يكون صدى لمقولاته وأفكاره واستدلالاته.

بينما ينهج «الاجتهاد التحقيقي» منهجاً مغايراً في البحث والاستدلال؛ لأنه لا يقف بالاجتهاد عند عتبة الفقه خاصة، بل يمتد إلى كافة العلوم الاسلامية، ويغدو روحاً تبعث الفاعلية والحركة والتطور في الفلسفة وعلم الكلام، وعلوم القرآن والتفسير، فضلاً عن الفقه وأصوله، وبقية المعارف الاسلامية.

ويرمي هذا اللون من الاجتهاد إلى إعمال العقل المسلم وتحريره من الانقياد والتقليد الأعمى، ومنحه فضاءً فسيحاً من الحرية؛ ليواكب على الدوام التحولات المستمرة في المعارف البشرية.

وتبعاً لما يتمتع به العقل من حرية واستقلال، فان عملية الاستدلال ستتحرر بطبيعتها، وسيتعامل الباحث مع النظريات من دون أن ترهبه سطوة ومقام الأعلام الذين قالوا بها، فمثلاً في البحث الفلسفي يتقصى الباحث مصادر إلهام النظرية والعناصر الأساسية المكونة لها؛ ليتعرف على نصيب كل من العقل والذوق والكشف والشهود فيها، وكذلك يغربل براهينها، ويحدد قيمة كل واحد منها، بعد اختبار ذلك البرهان صورة ومادة. وبالتالي سوف لن يعلو على منطق البرهان أي منطق، ولا يستمد الموقف الفلسفي أو الكلامي قيمته ووثوقه من نسبته إلى مَنْ قال به، وانما يستمد صدقيته ووثوقه من توكئه على البرهان وصوابه.

وكما يقترح المؤلف تعميم روح الاجتهاد وسريانها في جميع مناشط التفكير الاسلامي، يقترح أيضاً مدلولاً بديلاً للاجتهاد يغادر فيه الاجتهاد التمحور حول أحكام الدين خاصة، الى اتخاذ أهداف الدين هي الأساس

والموجِّه لعملية الاستنباط، بحيث يكتسب الحكم مشروعيته من انتمائه للعدل، وقدرته على اشاعة القسط في الحياة، باعتبار الاحكام انما وضعت لهدف معين، وان هاجس «الاجتهاد التحقيقي» هو اكتشاف ذلك الهدف، ثم نصبه ميزاناً لعمليات الاستنباط الفقهي، بنحو تكون فيه جميع الأحكام المستنبطة من أدلتها باتجاه تحقيق «ليقوم الناس بالقسط». ولا يكفي في مشروعية الأحكام عدم تنافيها مع هذا الهدف، وانما لابد ان تُمهِّد السبيل لبناء المجتمع القائم بالقسط. كما ينبغي ان تتحرك عمليات الاستنباط في اطار استنباط الاحكام الضرورية لتحقيق ذلك الهدف.

وعلى ضوء ذلك تتلخص وظيفة العالِم المجتهد، في أنه مَنْ يعمل على إشاعة قيم العدل، ويسعى لتحقيق مجتمع القسط، وهو ما يرمي اليه قول الامام علي عليه السلام: «وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولاسغب مظلوم».

ويجيء نشر «الاجتهاد التحقيقي» في سلسلة كتاب مجلة قضايا اسلامية معاصرة بغية التعريف بمنهج هذا الاجتهاد الذي هو السبيل الوحيد لاعادة بناء العلوم الاسلامية في سياق متطلبات المسلم المعاصر، واحياء رسالة الانبياء في اقامة مجتمع القسط والعدل، والتذكير بأن وظيفة العالِم هي تحرير العالَم.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب.

عبدالجبار الرفاعي

الفصل الأول

الاجتهاد بين احكام الدين وأهدافه*

* ترجمة: حيدر نجف.



حينما نناقش موضوع الاجتهاد، ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار كل الابعاد والمساحات التي تمتد إليها تأثيرات الاجتهاد، أي أن النقاش لابد من أن يشمل مختلف قضايا المجتمع الإنساني وهمومه ... فلو طرحنا الاجتهاد ضمن أطر محدودة، سيبقى الاجتهاد ذاته محدوداً، والحال أن الاجتهاد رسالة متكاملة، بينما الأطر المحدودة تفرّغ الاجتهاد من سمته الرسالية.

الاجتهاد المقيّد المحدود لا يصنع المجتمعات. ومن الممكن أن يسأل سائل: وهل ينبغي للاجتهاد أن يصنع مجتمعات؟ وهل الاجتهاد من سنخ علم الاجتماع؟

والجواب هو أن الاجتهاد ليس من سنخ علم الاجتماع، إنه أعلى مرتبة من علم الاجتماع، الاجتهاد صانع المجتمعات ...

غالبية الأبحاث التي ظهرت لحد الآن وتناولت قضية الاجتهاد، تناولته من زاوية «احكام الدين»، وليس من زاوية «أهداف الدين». بينما أحاول هنا أن أنظر للاجتهاد من نافذة «أهداف الدين».

منذ أن كتب جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني رسالته للميرزا الشيرازي، طالباً إليه العمل على إسقاط الدولة القاجارية، وتحرير الشعب الايراني المسلم من قبضة البلاط القاجاري المنحط ورجاله العملاء ... منذ ذلك الحين دخل الاجتهاد مرحلة جديدة من تكاليفه ورسالته، هي مرحلة مقارعة الاستعمار والاستبداد في البلاد الإسلامية.

الصورة الصحيحة للاجتهاد ليست تلك التي تظل وقفاً على الحوزات العلمية وتكتفي بالبحث الخارج. فمن أوساط هذه الاجتهادات ذاتها والحوزات العلمية ودروس البحث الخارج يظهر مراجع التقليد، ليمسكوا بايديهم زمام الحياة الدينية والاجتماعية ومبادرات الأمم المسلمة. وإذا ارتضوا (مراجع التقليد) العيش فيما وراء القرون، عاشت الشعوب المسلمة فيما وراء القرون أيضاً، أما إذا اقتحموا العصر وتحوّلاته، اقتحمت معهم الأمة هذه التحولات.

إذن، مناقشة الاجتهاد من زاوية «أهداف الدين» من أهم ما يمكن أن يطرح من بحوث. أما النقاش حول الاجتهاد من منظور «احكام الدين» فيأتي بعده في ترتيب التوالد. وأحاول هنا أن أطرح هذا البحث في هذا المقطع الزمني الحساس، ليتابعه العلماء والرساليون الواعون.

أهداف الدين ليست سوى غاياته. واحكام الدين هي المقدمات اللازمة للوصول الى تلك الغايات ... لذا ينبغي أن تكون المقدمات دائماً بالشكل الذي تنتهي بالنتيجة الى تلك الغايات لا إلى سواها ...

ولكن ماهي أهداف الدين؟

الدين ظاهرة «إلهية ـ اجتماعية»، وحينما نشير الى الجانب الاجتماعي في الدين، نكون أمام «ثالوث» يتكون من العناصر التالية: الفرد + المجتمع + الحكومة.

المجتمع هو الواقع الذي يتشكّل من الأفراد ويُدار من قبل النظام الحاكم. والدين باعتباره ظاهرة «الهية ـ اجتماعية» يجب أن يعلن عما يتطلبه ويتوقعه من هذه العناصر الثلاثة. أي يجب أن يصرح بصفات الفرد الذي يرتضيه بحيث يصدق عليه تعبير «الفرد المتديّن» وما هو المجتمع الذي يرتضيه فيعتبر بذلك «مجتمعاً دينياً» أو «مجتمعاً متديناً»؟ وماهي الحكومة أو الادارة الاجتماعية السياسية التربوية القضائية الاقتصادية التي يرتضيها الدين، فتكون بذلك مصداقاً لـ«الحكومة الدينية» أو «الحكومة المتدينة»؟ وقد أجاب الدين عن كل هذه الأسئلة.

فالدين يرتضي الحكومة التي تعمل بالعدل ﴿**إن الله يأمر بالعدل**﴾ وينادي بالمجتمع القائم بالقسط ﴿**ليقوم الناس بالقسط**﴾، ويريد للإنسان (الفرد) أن يكون مؤمناً صالحاً في عقيدته وسلوكه ﴿**الذين آمنوا وعملوا الصالحات**﴾. والاجتهاد في عصر الغيبة هو تلك القوة الفعالة التي يمكنها قيادة هذا الثالوث، وتوضيح واجبات العناصر الثلاثة المكوّنة له فيما يتعلق بجميع شؤون الحياة. بهذه الرؤية يمكن أن نفهم ما هي ضروريات الاجتهاد. وبأخذ رسالة الاجتهاد بنظر الاعتبار نستطيع تعيين أبعاد الاجتهاد. وبذلك

نتساءل: هل الاجتهاد هدف أم وسيلة؟ لا شك أنه وسيلة. ولكن وسيلة لماذا؟ إنه وسيلة لبيان التكاليف الدينية الخاصة بالفرد والمجتمع ونظام الحكم.

وفي أي اتجاه تُستخدم هذه الوسيلة؟ في اتجاه تحقيق أهداف الدين وغاياته.

فلو أغفل الاجتهاد قضايا الإنسان المعاصر والمسائل الحياتية الراهنة، ألغى في الواقع مبررات وجوده الرئيسية. ففلسفة الاجتهاد هي توجيه مسار الحوادث الواقعة «الواقع المعاش» من منظور الدين. و«الواقع المعاش» يمثل مختلف القضايا الحياتية للإنسان المعاصر. فقضايا الإنسان في الماضي والتي ما زال بعضها قائماً في حياة الانسان المعاصرة، ليست الموضوع الرئيسي للاجتهاد. وإنما الموضوع الرئيسي هو الجزء المتحوّل من الحياة دون الجزء الثابت. فحضور الدين ينبغي أن يتركز في هذا الجزء المتحول ... ولابد ان يلعب الدين هناك دور الهداية والتوجيه، ... والاجتهاد في الحقيقة هو الناطق الرسمي باسم الدين ... الاجتهاد هو الذي يتحدث معنا باسم الدين، ويحدد مسار «الواقع المعاش» في حياتنا.

«الواقع المعاش» يعني نقاط العطف التي تحوّل حياة الناس من حال إلى حال. وقد يكون هذا التحول باتجاه انهيار القيم أو يكون باتجاه تساميها. ولهذا يجب أن يأخذ الاجتهاد بزمام «الواقع المعاش»، من أجل توجيهه صوب تسامي القيم، والحيلولة دون انهيارها.

وللمثال يمكن النظر الى الاقتصاد الحديث، فالاستغلال كان دائماً وسيبقى ظاهرة سلبية. وفي الاقتصاد الحديث تصطبغ هذه الظاهرة بألوان ظاهرية زاهية لتحاول التغطية على طابعها السلبي المرفوض. وهذا ما يشكل اليوم «واقعاً معاشاً».

وإذا لم يستطع الاجتهاد فضح هذه الظاهرة السلبية وإدانتها، ومكافحة المسميات المزوّقة التي يطلقها المستغلون على ممارساتهم، والتي لا يفهم الرجعيون مغزاها، فإنه سيُعتبر عاجزاً عن الدفاع عن القيم والاهداف السامية. وإذا عجز الاجتهاد عن القيام بمهامه في هذه الساحة، فقد نقض مبررات وجوده؛ لأنه سيكون أعجز في باقي مجالات الحياة، ولن يكتب له النصر في أيٍّ منها. وهذا واقع نستطيع اليوم لمسه والإحساس به بكل وضوح.

وإذا لم يتخذ الاجتهاد اليوم موقفاً نبوياً (الوقوف الى جانب المستضعفين) إزاء الملكيات الهائلة، والتجارة الحرة، والتجارة الخارجية، والارباح الربوية، والمصانع، والانتاج، والزراعة، وما إلى ذلك من الممارسات القائمة جميعها على التباين الفاحش في مستوى المعيشة، وتمتع الظالم بالامكانيات الرفاهية والاجتماعية الكبرى، فإنه يلغي أساس وجوده ومبرراته الأصلية. ومن الغريب حقاً أن يغفل أصحاب الرأي وذوو الخبرة عن هذه النقطة حين بحثهم في قضايا الاجتهاد. فإذا نقض الاجتهاد فلسفة وجوده، هل ستبقى فائدة من الانهماك في القضايا الجانبية والفرعية؟

الواقع المعاش هو الظواهر التي يستمر بها مضمون الحياة، لكن الاستمرار لا يعني التكامل بالضرورة. بل قد يعني السقوط أحياناً. والاجتهاد هو الذي يحول دون سقوط الإنسان، ويعمل على التكامل والتسامي عبر اقتحام الواقع المعاش والإمساك بزمامه. وهكذا إذا وعى الاجتهاد نفسه، وأدرك أن له علاقة جوهرية بتحولات الحياة البشرية، سيعي واجباته بصورة فضلى.

ولكن ما هو الاجتهاد الذي تربطه علاقة جوهرية بتحوّلات الحياة البشرية؟ هل بإمكان أي اجتهاد أن يكون مصداقاً لذلك؟ لا، أبداً، لأن «النائم لا يوقظ النائم» كما يقول الشاعر.

عندما نادى الانبياء بالعدل «أوفوا الكيل والميزان» الى جانب مناداتهم بالتوحيد «أن اعبدوا الله» دللوا على يقظتهم ووعيهم. والواعون فقط بإمكانهم توعية النائمين. وإلاّ فما معنى إهمال مشكلات الناس المادية، والغفلة عن مجالات الحياة المختلفة، وعدم الوعي بمشكلات الانسان، الى جانب ادعاء قيادة الحياة الانسانية؟

الدين «هداية شمولية كاملة». ومعنى الهداية الكاملة تقديم أطروحة للسمو الانساني، أي وضع اليد على عوامل السمو من ناحية وموانع السمو من ناحية أخرى. فالدين يشتمل على كلا البُعدين؛ عوامل السمو المتمثلة بالتوجه الى الله الذي دعا إليه الإسلام. وموانع السمو المتمثلة بالظلم الذي حاربه الإسلام. فالمجتمع الخالي من العدل لا يمكنه التسامي. إذن الظلم

يحول دون السمو والرشاد. فكما ان «الكفر» و«الشرك»[1] يحولان دون السمو الفردي، وهذا بدوره يحول دون السمو الاجتماعي باعتبار أن المجتمع متكوّن من افراد، يحول الظلم دون السمو الاجتماعي، وهذا يؤثر بطبيعة الحال على السمو الفردي.

إن التشريعات الإلهية التي يبلّغها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، الذي يعلم بمصالح جميع الشرائح في المجتمع، تُدخل المجتمع في النور، بينما التشريعات الوضعية محرومة من مثل هذا النور.

ولكن التشريع الإلهي ليس مجموعة من النصائح والمواعظ وحسب، بل هو قوانين شاملة تحكم العقائد والسلوكيات الظاهرة والباطنة للانسان. كما أنه ليس مجرد آداب وتقاليد سلوكية، أو أساليب عبادة وفرائض شكلية يؤديها الإنسان لربه، وإنما هو نظام متكامل في السياسة والاجتماع والاقتصاد. الصحيح هو أن الشرع يضع أسساً جامعة وأحكاماً شاملة، تترتب عليها جميع المصالح وصولاً الى التسامي والفضيلة الإنسانية.

أما التشريع العقلي والفلسفي (الوضعي) فإنه لا يرى الوصول الى أهدافه رهيناً بوضع المصالح الدنيوية كطريق لتحصيل السعادة الأخروية. وإنما التشريع الذي يهدف الى السعادة الحقيقية، هو وحده القادر على ترتيب المصالح الدنيوية بحسب الاهمية وباتجاه السعادة العامة والفلاح الأخروي الدائم. إنه نور الله وحسب، القادر على الإفصاح عن ماهية المصالح

---

(١) وقد سمي «الشرك» في القرآن الكريم «ظلماً»: ﴿ظلم عظيم﴾.

الدنيوية واثبات أن هذه المصالح الزائلة بامكانها التموضع في سياق السعادة الخالدة. إذن فمن الطبيعي أن يكون التشريع الالهي موجِّهاً صالحاً لكل مرافق الحياة وجوانبها.

وبالتالي فالاجتهاد، لو كان اجتهاداً حقيقياً، لكان هو المؤهَّل للإفصاح عن قدرة الدين على صناعة المجتمع. والمجتهد هو الإنسان النخبوي الذي يتوفر على معلومات وافية خاصة (الاجتهاد المطلق) ويكون مؤهلاً (إحراز ملكة القدسية، وليس مجرد العدالة اللازمة في إمامة الصلاة، المهمة بحد ذاتها) لدخول الحياة المعاصرة، ليمنحها شكلها المناسب، ويحدد لها مسارها الصحيح.

أو ليس الناس في كل عصر صنفين: ظالم ومظلوم؟ وهل بإمكان الاجتهاد إهمال هاتين الفئتين (بأي ذريعة من الذرائع) وترك الظالمين والمظلومين لحالهم؟ إذن كيف يزعم أنه مؤهل لقيادة حياة الناس؟ إن الحياة الانسانية كانت دائماً مسرحاً لنوعين من البشر؛ الظالم والمظلوم. وقيادة الحياة الانسانية، وتحديد التكاليف لها يستوجب بالضرورة أن تكون لنا مواقفنا إزاء هذين النوعين؛ الظالم والمظلوم. وهنا نفهم بعمق أن أهم مميزات الاجتهاد قد حددها الإمام علي عليه السلام بقوله: «أن لا يقاروا على كظّة ظالمٍ ولاسغب مظلوم». فما لم نفهم ما هو واجب المجتهد وما هي رسالته، لن نفهم ما هو الاجتهاد وما هي أبعاده. هذا هو جوهر القضية.

وبعبارة أخرى: المجتهد هو من يشرح للناس أحكام الدين الاسلامي.

وأن هذه الاحكام وضعت لهدف معين وفي سبيل غاية محددة. وقد ذكر القرآن الكريم هذه الغاية بصراحة وبـ «لام» الغاية والتعليل: **﴿ليقوم الناس بالقسط﴾**. إذن على المجتهد أن يسير في استنباطاته في اتجاه قيام الناس بالقسط، وبالتالي عليه الاهتمام الدقيق بمسألتين أساسيتين:

١ـ أن تكون جميع الاحكام المستنبطة باتجاه تحقيق «ليقوم الناس بالقسط»، ولا يكفي عدم معارضتها لهذا الهدف أو أن لا تكون عقبة في طريقه. وإنما لابد أن تُمهِّد الطريق لتحقيقه، بمعنى العمل على صناعة المجتمع القائم بالقسط.

٢ـ أن يصار إلى استنباط وتقديم كل الاحكام الضرورية لتحقيق هذا الهدف، والتي لم تُستنبط لحد الآن.

وبهذا سيختلف عدد «آيات الأحكام» و «روايات الأحكام» اختلافاً كبيراً. وهذا أحد نواقص الاجتهاد الموجود حالياً، أي أن الكثير من الآيات والاحاديث التي يمكن، بل يجب، أن تكون من جملة آيات وأحاديث الأحكام، ليست كذلك في الوقت الحاضر. ومثال ذلك آيات وأحاديث منع التكاثر وآيات وأحاديث العدل وضرورته، وكذلك آيات **«الزكاة الباطنة»**.

وعموماً، ينبغي علينا الاهتمام بفلسفة الاجتهاد ومبرراته الأساسية، وتحديد هذه الفلسفة والمبررات. وحينما يتضح الهدف من الاجتهاد، سيتضح من هو المجتهد الحقيقي؟

فهل تتصورون أن مقولة الامام علي عليه السلام «وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولاسغب مظلوم» لا علاقة لها بالاجتهاد والفتوى؟ أجل لها كل العلاقة بذلك، لها علاقة جوهرية ومبدئية بذلك ... أو ليس المجتهد عالماً؟ إذا كان عالماً فهو مسؤول، لأن (العالِم هو من يطلب حرية العالَم) وهو المعني بالمسؤولية المذكورة في كلام الامام علي عليه السلام، بل إن مسؤوليته أكبر من الجميع؛ لأنه هو الذي يرسم للمجتمع طريق الاحكام والعمل بها.

لو كانت الرؤية الفقهية للمجتهد، وبسبب قلة معلوماته، بشكل يعتبر معه الكثير من الظلمة الاقتصاديين أناساً صالحين وصحيحي الأعمال والممارسات وذوي مصالح مشروعة، ولا يمكن اعتبارهم ظالمين بحال من الأحوال، ويعتبر معاملاتهم وعلاقاتهم الاقتصادية مشروعة ومنسجمة مع القواعد الفقهية، وجشعهم حلال كأصفى وأنقى ما يكون الحلال، ولا يعير أي اهتمام للاضرار التي تُلحِقها هذه المعاملات الاقتصادية والمالية ببناء العدل والقسط، وما تستوجب من سقوط للإنسان المستضعف، وتعطيل لمشاريع الإسلام البنّاءة، فكيف يمكنه الوقوف بوجه هؤلاء المفسدين الاقتصاديين؟ وكيف يستطيع أن يسير في نهج علي بن أبي طالب عليه السلام؟ وإذا لم ينهض بوجه هذه الفئة، ولم يعتبرهم بحسب ذوقه الفقهي من الظلمة أو المخطئين، ولم ير كظة الظالم سبباً في سغب المظلوم، ووجد ظلم الظالمين للمستضعفين، الذي ينسبه القرآن الكريم صراحة الى الناس،

من تقدير الله ومشيئته، فكيف يمكنه الوقوف الى جانب المظلومين، والمستضعفين، والمحرومين، وعباد الله المنسيّين، وضعفاء أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والمساكين من شيعة المهدي المنتظر عليه السلام[1]؟

وحينما لايقارع العالِمُ الظالمين، ولا يأخذ بيد المظلومين، فما الفرق بينه وبين الجاهل؟ وأين يمكن تصنيف مثل هذا العالم، في مقام موسى الكليم عليه السلام، أم مقام قارون، في مقام النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أم مقام أبي سفيان، مقام علي بن ابي طالب عليه السلام أم مقام معاوية؟

إنها ذروة التعاليم القرآنية، أن يعتبر الظلم والعدوان الذي يلحق المظلومين، ناجماً عن ممارسات الظالمين من الناس، فقد ورد في اكثر من موضع في القرآن الكريم أن ﴿**وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون**﴾، فالظلم الذي يصيب البشر، هو من فعل البشر أنفسهم؛ ولذلك لابد من مناهضته. أي أن سببه أرضي إنساني، لذا ينبغي مقارعة سببه.

والفقر، ظلم اجتماعي، وسببه حسب الآيات والأحاديث هم الأثرياء والحكام والعلماء الأثرياء؛ لانهم لايدفعون حقوق المحرومين ويسرقون زاد معيشتهم[2]. فالحكام هم السبب من حيث إنهم لا يأخذون حق المحرومين

(١) انظر حديث علي بن مهزيار الاهوازي في «غاية المرام» للبحراني، ص٧٧٩، لترى نظرة الامام المهدي (ع) حول «التكاثر» ورواجه، إلى جانب استمرار حرمان المستضعفين.
(٢) احاديث متعددة (الحياة، ج٣، ص٢٩٦ فما بعد، وج٤، ص ٣٣٨ فما بعد).

من الظلمة الاقتصاديين، ولا يولونهم الاهتمام الكافي[1]، والعلماء مشتركون في السبب أيضاً إذا لم ينادوا برفع الحرمان عن المحرومين، ولم يسعوا في دفع الظلم عنهم[2].

ذكرنا أن غاية الدين الرئيسية في المجال الاجتماعي هي إقامة العدل ... ومقولة الامام علي عليه السلام المذكورة تصب في اتجاه إقامة العدل، أي مساعدة المظلوم وعدم الاتفاق مع الظالم، فأساس العدل هو أن لا يصار الى تقوية الظالم أو تضعيف المظلوم. وهكذا فإننا حينما ندرس الاجتهاد في علاقته بأهداف الدين، ستتلاشى تلقائياً إشكالية الاجتهاد في علاقته بأحكام الدين.

الدين يريد صناعة مجتمع قائم بالقسط ... وهذه قضية حاسمة لامفر منها. وفضلاً عن كونها ضرورة عقلية، فإنها نصّ القرآن الكريم ومئات الاحاديث الشريفة. إن المجتمع الاسلامي ينبغي أن يتبع الفقه في كل حركاته وسكناته، لاسيما في أنشطته الاقتصادية، من بيع وشراء وانواع المتاجرة، وفيما يتعلق بموضوع الاحتكار وحالاته المختلفة وأخطاره، وتحديد الأسعار، وما إلى ذلك. وإذا لم يكن المجتهد على معرفة بقضايا الاقتصاد الحديث، فلن يتسنى له إبداء آراء صائبة بخصوص المعاملات الاقتصادية. وإذا كانت آراؤه غير صائبة، سار المجتمع صوب الظلم الاقتصادي، حيث يجد المتعاملون

(١) أحاديث متعددة (الحياة، ج٤، ص٤٣١ فما بعد).

(٢) كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «أن لا يقاروا ... ».

أيديهم مبسوطة في أن يفعلوا ما يشاءون، ويرتكبوا أية معصية، ويمتص النفعيون دماء المستضعفين. فهل يمكن تسمية مثل هذا المجتمع، مجتمعاً قائماً بالقسط؟ وإذا لم يكن قائماً بالقسط، فكيف يكون عاملاً بأحكام الدين؟ وإذا كان المجتمع عاملاً بأحكام الدين (أي مجتمعاً دينياً) وفيه من الظلم الشيء الكثير، أفلا تكون النتيجة أن الدين يجيز الظلم؟ وهل هذا أمر ممكن؟ أي هل الدين يجيز الظلم ؟ ... إذا كان الأمر كذلك فإن الدين سيكون هو الآخر مظلوماً ولابد من الدفاع عنه.

لا يتصور الجهلاء أو أنصار الرأسمالية أو الرجعيون أن هذا من كلام المستنيرين؛ لأن مرتكزاتنا في كل ما نقوله قائمة على القرآن الكريم والسنة الشريفة. نعم ... يجب أن يتحرك الفقه باتجاه إقامة العدل ... ومن هنا يقول صاحب الجواهر: إذا لم يكفِ النص في باب تعميم الاحتكار (من حيث إن النص يبيّن مصاديق الاحتكار في زمن صدوره، ولا يشمل الحالات الأخرى) فإننا نعمّمه من باب «حرمة الظلم». وهذا ما يسمى بشم الفقاهة ... ينبغي أن لا يكون في المجتمع ظلم. واحتكار ما يحتاجه المجتمع ظلم. إن النصوص الواردة في باب الاحتكار لا تشمل كل الحالات حسب الملاك المذكور، ولكن يمكن الافتاء بعدم جواز احتكار ما يحتاجه الناس من باب حرمة الظلم. وهكذا فإن شم الفقاهة عند الجواهري يفيد هذا الرأي أيضاً (جواهر الكلام، ج٢٢: ص٤٨٠ـ ٤٨١، الحياة، ج٥: ص٤٣٩ـ ٤٤٠).

وبتعبير آخر، فإن المجتهد هو من يقود تحركات وسلوكيات المجتمع الديني. والمجتمع الديني هو المجتمع العامل بأحكام الدين. والمجتهد هو الذي يستنبط احكام الدين في عصر الغيبة الكبرى. إذن فهو الذي يوجّه تحركات المجتمع.

ومن ناحية، لابد أن يتحلّى المجتمع الديني بالهداية القرآنية، ليمكن القول: إنه مجتمع ديني قرآني. أما كيف تتحصل الهداية القرآنية؟ فإن القرآن ذاته يصرح في تعريف نفسه ﴿**هدى للمتقين**﴾، ولكن مَن هو المتّقي؟ عندما يُقال «المتقي» قد يخطر في الذهن أناس هادئون مسالمون بعيدون عن الصراعات والتكاليف الاجتماعية، ومتفرغون للعبادات الفردية وبعض الالتزامات الدينية. بيد أن هذه نظرة خاطئة، وطرح غير سليم للالتزام الديني.

فحتى لو لم نكن قد قرأنا خطبة الإمام علي عليه السلام في وصف المتقين، ينبغي أن نعلم أن المتقي هو العامل بالتكليف. وقد حدّد القرآن الكريم سبيل الوصول الى التقوى: ﴿**إعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾. إذن فالمتقي هو الانسان العادل المتبع للعدل والساعي في سبيل إقامة العدل ومحق الظلم ... هذا هو المتقي في القرآن ... إنه الانسان العامل بالعدل مع نفسه وعائلته ومجتمعه، وفي كل أطواره وأشغاله ومناصبه ومسؤولياته. والمتقي هو الأسد الزئّار في ساحات التكاليف الفردية والاجتماعية، ورافع راية الكفاح ضد كل ألوان الظلم الاقتصادي والقضائي والاجتماعي، ورائد

الدفاع عن العدل ونصرته ... هؤلاء هم الذين يهديهم القرآن، ويضعهم في اتجاه القيم المتعالية.

يقول القرآن الكريم في سورة النمل (الآية ٥٢ ـ ٥٣): **﴿فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا إن في ذلك لآية لقوم يعلمون * وأنجينا الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾**. وإذا دققنا في الآية الكريمة وجدنا «بما ظلموا» في مقابل «كانوا يتقون». فهؤلاء ظالمون وأولئك متقون أي عادلون، أو عادلون أي متقون. إذن فـ**﴿هدى للمتقين﴾** تعني هدى للعادلين وليس للظالمين ... الهداية القرآنية خاصة بالعادلين وبالمجتمع القائم بالقسط وبالحكومة العاملة بالعدل. فإذا أراد المجتهد أن يوجّه مسار المجتمع توجيهاً قرآنياً خالصاً، لابد من أن يكون العدل هدفه الأول، ومن أن يصدر فتاواه باتجاه إقامة العدل. ولا يكفي أن تكون فتاواه غير متعارضة مع تثبيت العدل في المجتمع، وإنما لابد من أن يكون الملاك في كل فتوى هو أن يصب محتواها باتجاه صناعة المجتمع العادل. إذن، المجتهد هو قائد السلوك الفردي والاجتماعي للناس. وأي أناس؟ الناس الذين يجب أن يكونوا مهتدين بهُدى القرآن. ومن هو المهتدي بهُدى القرآن؟ إنه العامل بالعدل، والسائر في طريق العدل. وليس هنالك من سبيل آخر يضمن له الاهتداء بهدى القرآن. فحمل القرآن وقراءته وحفظه وطبعه لا تصنع من المجتمع مجتمعاً قرآنياً بل العمل بالقرآن وحده هو الذي ينسب المجتمع الى القرآن ... وهل هنالك هدف لمن يدعي الاسلام سوى بناء «المجتمع القرآني»؟

وهنا يتضح لنا مغزى كلام الامام علي عليه السلام حيث يقول: «العدلُ حياة الأحكام» إذ لا حياة لأحكام الدين إلاّ بحياة أهدافه. والاهتمام باحكام الدين دون أهدافه أكبر معضلة يواجهها الدين، بل إنه إلغاء تدريجي للدين.

ولكن، ما هو العدل؟ ثمة تعاريف متباينة للعدل في المدارس والنظريات الاجتماعية والحقوقية والفلسفية المختلفة. أما العدل الذي يقول به القرآن فينبغي أخذ تعريفه من العالِم بالقرآن. وقد ورد تعريف العدل في الأحاديث. يقول الامام الصادق عليه السلام: «إن الناس يستغنون إذا عُدِل بينهم»[1].

والآن لندقق في الترابط والانسجام في نظام التعاليم الدينية: إعدلوا لكي تحيى الاحكام ويُعمل بها. وبالعدل يختفي الفقر من المجتمع ويستغني الناس (حديث الامام الصادق عليه السلام). والفقر أحد أسباب الكفر (كاد الفقر أن يكون كفراً). إذن فالعدل من أركان بقاء الدين والتدين بين الناس، ومن عوامل إحياء الأحكام (العدلُ حياةُ الاحكام، ولولا الخبز ما صلّينا). وبهذا لابد للمجتهد باعتباره الساهر على سلامة الدين، وحافظ حياته وحياة أحكامه، أن يجعل جميع رؤاه وفتاواه تتحرك صوب إقامة العدل وإماتة الظلم، ولا ضير في إلغائه الفتاوى الاخرى[2]؛ لأن العدل أهم، والأهم مقدم على المهم دائماً.

---

(١) الكافي، ج٣، ص٥٦٨

(٢) بل إذا تنافت الفتوى أو النظرية الفقهية مع العدل، يمكن الجزم بأن استنباطها كان خاطئاً.

الفصل الثاني

الاجتهاد والتقليد في الفلسفة*

* ترجمة: خليل العصامي.

من الميزات البالغة الأهمية في الحوزات العلمية استمرارية الاجتهاد، والميزة الاخرى هي دراسة المعارف الفلسفية. فالاجتهاد بما يعنيه من استقلالية النظر في المسائل يعد امراً ذا بال ويحظى باهتمام خاص في التقاليد الحوزوية. غير ان هذه الظاهرة تنحسر في اطار الفقه والاحكام الشرعية. والذين يبلغون مرحلة الاجتهاد لا يعودون يقلدون احداً، ولا يقبلون رأياً ما لم يتوصلوا بتفكيرهم الخاص المستقل الى شيء بصدده، بعد البحث التام والتأمل الكافي في الأدلة (وهو ما يصطلح عليه باستفراغ الوسع)، ولا يركنون الى حكم معين لمجرد صدوره عن احد الاعلام؛ وإلّا فانَّ عملهم يصبح نفياً لماهية الاجتهاد، وعندها يتحول الاجتهاد الى تقليد.

ان لطريقة الاجتهاد اهمية بالغة، ويعتبر بالكيفية التي هو عليها في الحوزات العلمية مفخرة كبرى وميزة نادرة، بل وميزة فريدة في ضوء بعض الاعتبارات.

ولكن لماذا بقيت هذه الطريقة المتبعة في الفقه بعيدة عن ميدان الفلسفة

والعرفان؟ ففي الاجتهاد الفقهي يبقى القول الفصل في المسألة للرأي الاجتهادي للمجتهد والنظر الفقهي للفقيه ـ على اساس المبنى العلمي ـ بينما يبقى القول الفصل في المسائل الفلسفية لأعلام السلف. وهذا هو الوجه الغالب في القضية. ومن هنا فقد بقي الفلاسفة والمتفلسفون المسلمون جامدين على مدى ٨٠٠ سنة على مسائل من قبيل «اصالة الماهية» و «عدم اتحاد العاقل والمعقول» و «استحالة الحركة الجوهرية»، و«روحانية حدوث النفس». ومنذ ٤٠٠ سنة أخذت تُطرح في «الحكمة المتعالية» آراء على خلاف تلك المسائل. وقد كان ولازال يكمن في كلا هذين الاتجاهين نوع من المحاكاة لأفكار اعلام السلف. واذا كان ثمّة استدلال او تأمل فانّما يكون في اطار النظرية السائدة، ويصبُّ في مصبّها ويجري لصالحها، وليس من خلال النقد والملاحظة الخارجية لها.

هذه الظاهرة ـ كما سبقت الاشارة ـ تعكس الوجه الغالب وليس الوجه المطلق. وعلى كل حال، فعلى امتداد تاريخ الفلسفة الاسلامية، لم تتوافق المدارس الفلسفية الرئيسية الثلاثة، وبقيت المدرسة المشائية هي السائدة في الذهنية الفلسفية طوال ٨٠٠ سنة. وأمست المدرسة (الفلسفية ـ العرفانية) الصدرائية، الموسومة بالحكمة المتعالية هي المدرسة الغالبة على الذهنية الفلسفية منذ ٤٠٠ سنة.

ومن الواضح ان الفلسفة بطبيعتها متحركة لا ساكنة، واجتهادية لا تقليدية، ونقدية لا نقلية.

الاجتهاد في اللغة يعني بذل الجهد واستفراغ الوسع حول مسألة ما، والمصدر المجرد لهذه الكلمة هو «جهد» بمعنى بذل جهده وسعيه حتّى كَلَّ: (جَهَدَ، يَجْهَدُ، جهداً في الامر = جَدَّ وتَعِبَ). قال ابن منظور: «الاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع والمجهود».

ينبغي الالتفات الى ان الزوائد في باب الافتعال (الهمزة والتاء) فيها زيادة في المعنى ايضاً؛ وذلك بناءً على قاعدة «ان زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى». ومن هنا فانَّ الاجتهاد يعني المجهود الشديد، ويفهم منه اكثر مما يُفهم من مصدره المجرّد، وهو يعني الجد والسعي الى حدّ التعب.

و«الجهاد» مشتق ايضاً من هذا المصدر، ويقسم الى «اصغر» و «اكبر». والجهاد الأصغر يحتاج ايضاً الى سعي حثيث وجاد، مثلما قال الراغب الاصفهاني: «الجهاد والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدو».

كان هذا توضيحاً مقتضباً للمعنى اللغوي للـ«اجتهاد» واشتقاقه اما بالنسبة الى معناه الاصطلاحي فهو معروف، وقد سبقت الاشارة اليه. وعلى العموم يمكن القول إن الاجتهاد يعني بذل الوسع من اجل التوصل الى رأي مستقل حول موضوع او مسألة ما، ويأتي في مقابل «التقليد» والنظر الى المسائل نظرة محاكاة.

ان الطريقة التي مضت عليها الحوزات العلمية في اسلوبها العلمي والمنهجي في الاجتهاد تُعتبر سُنّة عريقة وذات اهمية بالغة. والروح السائدة في الحوزات العلمية هي روح الفهم الدقيق؛ ان طالب العلوم الدينية يسعى

الى فهم كل مسأله بشكل دقيق، ويحاول استكناه اسبابها الاساسية ـ سواء كانت تلك المسألة اساسية ام فرعية، وحتّى ان كانت في دائرة الدروس الادبية والمقدّمات التمهيدية.

ولو ان الكيفية المذكورة اعلاه أُستخدمت على الوجه الدقيق في علم الفقه فهي تعني الاجتهاد. والمجتهد كما سبق تعريفه هو الذي بَلَغَ مرحلة الاستقلال في رأيه الاستدلالي، ولم يعد يقلّد أحداً، بل لا يجوز له تقليد أحد، وهو يستنبط أية مسألة يشاء استناداً الى الادلة الاربعة (الكتاب والسنة والعقل والاجماع).

وكلامنا هنا في ان الاجتهاد بهذه الصورة، وهذه الحرية، وهذه الابعاد، لا يطبق عادة في الدروس والمباحث الفلسفية. ولكن قد يقال بأنَّ الدروس الفلسفية يطبق فيها على الدوام المنطق واسلوب البرهان والاستدلال، وهذا يكفي. وهنا ينبغي النظر الى المسألة بدقّة وعمق على النحو التالي: فأن الاستدلال شيء والاجتهاد شيء آخر؛ ولنقل بعبارة اخرى ان الاستدلال اشمل من الاجتهاد، فالشخص ربّما يبرهن على مسألة او موضوعٍ ما، ويأتي بأدلّة عليه، بيد انه لا يُعَد مجتهداً في ذلك المجال، وانما يأتي استدلاله كانعكاس لاستدلال الآخرين، وكنوع من التقليد لهم؛ اي انه يستخدم ذات الادلّة التي يستخدمها صاحب رأي معين بشأن مسألة ما (من قبيل اصالة الماهية او اصالة الوجود مثلاً)، الا انه يقررها ويتبنّاها، ثم يتباهى بموقفه هذا. ومثل هذا الشخص يعتبر في واقع الحال مقلّداً

لصاحب ذلك الرأي، ولا يدخل في عداد المجتهدين في ذلك الموضوع. وهذا امر دقيق وواضح.

وهكذا يتضح لنا ان الاجتهاد يعني تجاوز حد معرفة الآراء وادلّتها، والوصول الى مرحلة تكوين استدلال خاص، واستقلال تام في الرأي والتشخيص.

ولا بأس ان نأتي بالمثال التالي بغية تسليط الاضواء على المطلب: فبعدما ادخل صدر المتألهين الشيرازي بحث المعاد الجسماني في مباحث الفلسفة (وهو عمل لم يقم به ابن سينا ولا الفارابي) واثبت المعاد المثالي بناءً على الاصول (الفلسفية العرفانية) المتداولة في فلسفته، سار بعض الاعلام واساتذة الفلسفة على منهجه، وبيّنوا مطالبه على خير وجه، وقرروا الاصول التي وضعها، واثبتوا استدلالاته، غير انهم لم يطرحوا اي رأي انتقادي واجتهادي بجوار ما طرحه.

وكان هذا موقف معظم المهتمّين بالفلسفة ـ وليس كلّهم ـ وخاصة المعتقدين منهم بالفلسفة العرفانية الصدرائية، الى ان ظهر جماعة طرحوا على بساط البحث الاجتهاد الحقيقي في هذه المسألة، وابرزوا آراءً اجتهادية فيها، ونقدوها اجمالاً وتفصيلاً واعتبروها تتعارض مع المعاد الجسماني العنصري الذي يقول به القرآن. ونشير فيما يلي الى بعض تلك الشخصيات: احد هؤلاء المنتقدين من ذوي النظرة الاجتهادية هو آقا علي حكيم المدرّس (ت١٣٠٧هـ) الذي جاء بعد حوالي ٢٥٠ سنة من عهد صدر

المتألهين وكان فيلسوفاً كبيراً (او فيلسوفاً «مؤسساً» حسب تعبير بعض اساتذة الفلسفة) وطرح رأياً اجتهادياً خالف فيه الاجماع، ونقد تلك النظرية واعتبرها ناقصة، وعرض رأياً جديداً بشأن «المعاد الجسماني» هو اقرب الى الواقع من نظرية المعاد الجسماني للملا صدرا[1].

وهذه الظاهرة الفلسفية يمكن اعتبارها نموذجاً بارزاً للاجتهاد الفلسفي، ولها مرتبة أعلى من مرتبة «الاستدلال الفلسفي»[2]. وهذه الحالة يجب تعميمها على الفلسفة واتخاذها قاعدة أساسية فيها. وبمثل هذا النشاط العقلي والفلسفي يتسنى لأعلام الفلسفة واساتذتها وكتّابها وطّلابها تحرير انفسهم والانعتاق من دوّامة الدوران في مدارات التيارات الفلسفية، والانتقال من حالة التقليد في الاستدلال الى الاستقلال في الاستدلال، والى الاجتهاد الشخصي في كل رأي ونظر، وتجنّب التعامل مع الآراء بروح انهزامية، وان يضع كل باحث نفسه في موضع الفلاسفة الكبار وينظر الى الامور بنظرتهم. واذا جرت الامور على هذا المنوال فاننا نأمل ان نتجاوز «الفلسفة التراثية التاريخية» (وان كانت فلسفة حيوية وليست كسائر

---

(١) اعتبر العلامة السيد ابو الحسن رفيعي القزويني (ت ١٣٩٥ هـ) المعاد المثالي الصدرائي «مخالفاً قطعاً لظواهر الكثير من الآيات، وفيه مباينة صريحة للكثير من الاخبار المعتبرة»، وقال حول رأي آقا علي حكيم المدرس: «هذا كلام مذهب الحق ومطابق للشريعة النيّرة ... » (مجموعة رسائل ومقالات فلسفي)، ص٣٨.

(٢) مع اننا في الفلسفة الصدرائية نستدل ايضاً على ذلك المعاد، فانّ الفلسفة اذا كانت بدون استدلال لا تعتبر فلسفة اساساً، غير ان المرتبة الاهم من الاستدلال الفلسفي هي مرتبة الاجتهاد الفلسفي.

الفلسفات الاخرى)، ونصل الى فلسفة اسلامية عصرية، ونشيد «فلسفة فاعلة وحيوية»، وننقذ عشاق الفلسفة من الوقوع في متاهات الفلسفات السطحية.

وبغية تجلية هذا الموضوع أضيف هاهنا توضيحاً يتعلق بتقسيم الاجتهاد، وهو ان الاجتهاد في الواقع على نوعين:

١ـ اجتهاد تقليدي

٢ـ اجتهاد تحقيقي

ويمكن ان نستخلص مما عُرض سابقاً معنى هاتين المقولتين في الاجتهاد؛ فالاجتهاد التقليدي معناه ان يتناول الباحث مسألة ما بالدراسة والتمحيص، ويعرض استدلالاته ـ على اعتبار ان الفلسفة قائمة على الاستدلال ـ بدون توجيه نقد إليها، وعدم الالتفات الى قدرتها على الصمود امام النقد، سواء وفق مباني ذلك الفيلسوف، او على اساس أية مبانٍ اخرى. اي ان الباحث قلّما يفكّر في نقد تلك النظرية في المبنى أو في المعنى، ونادراً ما يتعامل باسلوب علمي مع الانتقادات الموجّهة اليها. وهناك امثلة كثيرة على هذا النمط من التعامل مع المسائل الفلسفية، من قبيل استدلالات معظم انصار الفلسفات على مسائلها. ويمكن تسمية هذا النوع من الاستدلال باسم الاستدلال التابع او التقليدي.

وفي مقابل هذا النوع من الاستدلال والاجتهاد، هناك نوع من الاستدلال هو الاستدلال المستقل والاجتهاد التحقيقي الذي يضع كل نظرية

خارج الاطار المتسالم عليه، وينظر في مدى قابليّتها على الصمود امام النقد، ومساحة العناصر الذوقية والمباني الكشفية فيها (مع العلم ان هذه العناصر والمباني ليست ذات حجّية عامّة)، ويفصلها عن المباني العقلية الصرفة، ويميّز بين براهينها النظرية وبراهينها العملية، ومضافاً الى الدقة في صورة البرهان وصحّته، فانه يمعن النظر أيضاً في مادة البرهان وصحّتها. وفي مثل هذه الحالة اذا رأى البرهان تامّاً يقبل المسألة، وان رآه غير تام لا يقبلها. واذا توصّل الى نظرية بدلاً منها يضعها على بساط البحث كما فعل آقا علي المدرس مع مسألة المعاد المثالي، او لنقل مثل موقف صدر المتألهين الشيرازي من نظرية «أصالة الماهية» التي كان يؤمن بها ويدافع عنها على مدى سنوات طويلة، ولكنه بعد ان رآها غير تامّة ـ على اساس المنهج الذي سار عليه وتوجهه الى مسألة اصالة الوجود (العرفانية ـ الفلسفية) ـ غيّر رأيه وتبّنى القول باصالة الوجود[1]، كما صرّح بذلك في بداية الاسفار[2].

او كما هو الحال فيما يخص نظريته في المعاد الجسماني؛ حيث يلاحظ انه بعد عدوله الى اصالة الوجود وتأليفه لكتاب «الاسفار» واثباته المعاد المثالي، استناداً الى الاصول التي وضعها، وبعد ان تحمل جهوداً مضنية في

(١) كان اعتقاد صدر المتألهين بـ«اصالة الوجود» يقوم بشكل اساسي على الكشف، ونحن نعلم بأنّ مسلك الكشف والذوق ليس مسلكاً منهجياً واجتهادياً، بل هو تعبير عن تجربة روحية ذاتية. وقد وجّه هذا النقد الى هذا المنهج منذ سنوات بعيدة. ومع ذلك فانّ هذا المشرب يعكس بنحو ما انه لم يكن مقلّداً، وانّما كان يفكّر على نحو مستقل.

(٢) الاسفار، ج١، ص٤٩، شركة دار المعارف الاسلامية، وايضاً «المشاعر»، ص٤٥، مكتبة طهوري، طهران.

هذا المجال، اعتبر في عدّة آثار مهمة اخرى «المعاد جسمانياً» وليس «مثالياً». وصرّح بأنَّ المعاد الذي ورد ذكره في القرآن معاد جسماني، وان هناك آيات وروايات كثيرة لاتقبل التأويل، بل ولا تحتاج الى التأويل؛ لأنّها لاتستلزم اي محذور وكتب في هذا المضمار ما يلي: «ثم اعلم ان اعادة النفس الى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا، مخلوق من سنخ هذا البدن، بعد مفارقتها عنه - في القيامة - كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متضافرة لأصحاب العصمة والهداية، غير قابل للتأويل، كقوله تعالى: ﴿**من يحيي العظام وهي رميم * قل يحييها الذي أنشأها اول مرّة وهو بكل خلق عليم**﴾ امر ممكن غير مستحيل، فوجب التصديق به، لكونها من ضروريات الدين وانكارها كفر مبين ولا استبعاد فيها ...»[1].

انَّ هذا الموقف موقف جليل جداً، ويعكس اجتهاداً وتحقيقاً أصيلاً. وقد بيّنت هذا الموضوع (أعني ان صدر المتألهين كان يفصل بين الموقف الفلسفي وموقف الوحي) في بحثي الموسوم بـ«المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية».

واشير بعد هذه الملاحظات والتنبيهات الى ان المنهج السليم في تعليم وتعلّم الفلسفة يجب ان يتمثل بالاجتهاد التحقيقي؛ اي يستند الى «نقد الآراء» وليس مجرّد «نقل الآراء»؛ لأن جوهر التعليم والتعلّم في الفلسفة

---

(١) شرح الهداية الاثيرية، ص٣٨١.

يعتمد على هذا الاسلوب[1]. والمعلم الحقيقي هو الذي يوصل المتعلّم الى هذه المرحلة، ولو على المدى الطويل. اذ ان إلقاء المطالب ـ في الفلسفة ـ الى أذهان المتعلمين يجب اعتباره مرحلة ابتدائية في التعليم، وأما تزويدهم بالقدرة على النقد والاجتهاد التحقيقي، فيمكن اعتباره مرحلة عليا في التعليم. فقد يكون هناك من هو عالم ولكنه ليس معلماً، وقد يكون عالماً بالفلسفة ولكنه ليس مربياً، اي ان امثال هؤلاء الاشخاص وانطلاقاً من شغفهم بالمباني والاصول (وحب الشيء يُعمي ويُصم)، وانبهارهم بالاعلام، وانسياقهم وراء آراء ونظريات لا تطال لب المطالب كما ينبغي، ولا تبحث في كنه البرهان، اضافة الى عدم ملاحظتهم للابعاد القابلة للنقد، وعدم تفكيرهم بالتوصل الى فكر حيوي، يبقون نتيجة لذلك محرومين من الفكر الحيوي المبدع، ويحرمون على اثر ذلك من يحضرون مجالسهم من مثل هذا التفكير، ولا ينقلونهم من مرحلة «الخزن في الذاكرة» الى مرحلة «استثارة الفكر»، ولا ينجحون في تربية مجتهدين مستقلين في ميادين التعقل الأصيل الى جانب نقل العلوم والفنون المختلفة الى اذهان الطلبة، ولا يرتقون بذوي الاستعداد من مرحلة فهم الفلسفة ـ التي تعتبر بحد ذاتها مرحلة رفيعة وتستحق التكريم والثناء ـ الى مرحلة «نقد الفلسفة».

---

(١) اي نفس المنهج الذي تسير عليه مدرسة خراسان التفكيكية. ففي هذه المدرسة يُعتبر الاجتهاد في الفلسفة أصلاً، والنقد الفلسفي اساساً، وهي لا تقتصر على مهمة نقل المفاهيم والمصطلحات.

تكمن اهمية الفلسفة وغيرها من العلوم العقلية في انها تُقرأ وتُفهم على نحو اجتهادي وليس تقليدي او اجتهادي تقليدي، مثلما كان عليه ابرز الفلاسفة ـ الذين سبقت الاشارة الى نماذج منهم ـ وان الاختلاف في المباني والمسائل الفلسفية الذي يلاحظ في كل فروع الفلسفة، حتى على مستوى الاثبات والنفي؛ من قبيل اصالة الماهية او الوجود، واتحاد العاقل والمعقول أو عدمه، والحركة الجوهرية او نفيها، وجسمانية حدوث النفس، وما الى ذلك من عشرات المسائل الاخرى، كل ذلك الاختلاف نابع من اعتقاد الفلاسفة بمبدأ الاجتهاد، وتطبيقهم إياه في المسائل الفلسفية. وهذا هو المنهج الذي يجب اتباعه على الدوام.

ينبغي الالتفات الى ان المطالب والمباني والاصول الفلسفية الموجودة لو جرى فهمها وتعليمها بشكل صحيح، ولو تم تبيين الاستدلالات على نحو جيّد، يتحقق عندئذ الاجتهاد بمعناه الاول؛ اي ان يُقدَّم الاستدلال على المطالب في اطار نظام خاص (كالنظام القائم على أصالة الماهية، او النظام القائم على اصالة الوجود) ويتم الاستدلال عليه وفقاً للاصول وليس بمعزل عن الاصول والمباني. وهذا الاستدلال من نوع الاجتهاد الاول، ومعناه ان يتركز السعي على فهم وتعليم المسائل الفلسفية من قبيل «أصالة الماهية» او نفيها، و«الحركة الجوهرية» او رفضها، وانكار «اتحاد العاقل والمعقول» او اثباته، في اطار التصورات والاصول المقبولة في نظام فلسفي خاص، وتُقدّم من اجلها المقدّمات والبراهين، واذا دعت الضرورة ـ بناء على بعض

المشارب ـ للاستعانة بالكشف والاصول العرفانية (التي تعتبر حجّيتها خاصة) يُستعان بها، بدون ان يكون معلمو ومتعلّمو الفلسفة من ذوي هذه المراحل في الكشف. وهذه الكيفية ـ كما يتّضح عبر أدنى تأمّل ـ تمثّل ذلك الاجتهاد التقليدي (الاجتهاد في التقليد والتقليد في الاجتهاد)؛ اي فهم مشربٍ ما بأدلّته، وليس قياس تلك الادلّة بالمعايير النقدية. وهذا هو ما ينبغي ان يكون الهدف الأصلي للفلسفة. ومعناه هو ذلك الاجتهاد في التحقيق، والتحقيق في الاجتهاد.

الفلسفة ـ بالمعنى الاصطلاحي ـ هي معرفة حقائق الوجود؛ ولهذا لا يمكن الاكتفاء بالاجتهاد من النوع الاول في مسائلها. ان أعلامَ الفلسفة شخصيات عظيمة، ولكن لا ينبغي استشعار الرهبة إزاءهم، والاكتفاء بفهم ما قالوه فحسب. ولو ان هؤلاء الاعلام انفسهم اكتفوا بفهم آراء اسلافهم، لما ظهرت الى الوجود الكثير من المسائل الفلسفية الجديدة، ولما تطورت الفلسفة الاسلامية من الفلسفة المشائية الى الفلسفة الاشراقية، ومن الاشراقية الى الصدرائية. ومع هذا نلاحظ ان المشارب الثلاثة المذكورة وخاصة المشربين الاول والثالث، كانت ولازالت موضع قبول عند اعلام الفلسفة، وكأنها وحي منزل، وكأن جميع براهينها براهين اولية، ولم يحصل اي تفكير بالتجديد فيها الا في حالات نادرة. واذا كان قد وقع فيها شيء من التجديد، فلم يحظ بالترحاب لدى العقول التي اعتادت الاستسلام امام

تلك الفلسفات[1]. ويمكن القول بأنَّ هذه الكيفية لم تُحقّق في الفلسفة الاسلامية تجديداً يتناسب مع التطورات الثقافية التي وقعت في العالم، ولم يُعنَ الفلاسفة المسلمون بالنزعة العينية الملموسة التي دعا إليها القرآن الكريم، ووجدت لها انعكاساً واسعاً في «نهج البلاغة»، وانما بقوا مقيّدين في اطار النزعة الذهنية اليونانية والاسكندرانية والهندية والغنوصية.

يجب مراعاة اصول التربية العلمية في تدريس الفلسفة - قديمها وجديدها - وفي كسب المعرفة (من اي نوع كانت)؛ اي يجب السعي من اجل اعداد مفكّرين يتصفون بالاستقلالية وحرية النظر، وليس مجرد اعداد مقلّدين مقيّدي الفكر، ويجب ان تخلق الفلسفة من استاذ الفلسفة وقارئ الفلسفة وكاتب الفلسفة، انساناً حرَّ التفكير ومتّضح الذهن، ولا تخلق منه شخصاً مستعبداً عقلياً ومُقَلّداً معرفياً.

يجب ان يكون العالم والفيلسوف مهيمناً على الفلسفة، ولا يكون العلم والفلسفة مهيمنين عليه. ويجب ان يكون ناقداً للآراء والمفاهيم لا ناقلاً لها. واذا كان العالم والفيلسوف مهيمناً على العلم والفلسفة، سيكون العلم والفلسفة كأداتين بيده، والا فسيكون هو أداة بيدهما.

وهنا تجب الاشارة ايضاً الى انواع النقد الفلسفي. اذ ان للنقد الفلسفي انواعاً يجب الالتفات اليها والتمييز بينها، ووضع كل نوع منها في

---

(١) كما هو الحال بالنسبة الى نظرية المعاد التي طرحها آقا علي حكيم المدّرس، مع انّها كانت اقرب الى المعاد القرآني كما سبق القول.

موضعه. ونشير في ما يلي الى بضعة اقسام منها:

١ـ النقد التطابقي العام (تطابق الفلسفة مع الوحي او عدمه).

٢ـ النقد التطابقي الخاص (تطابق المعاد الفلسفي مع معاد الوحي او عدمه).

٣ـ النقد المقارن العام (الفلسفات المختلفة).

٤ـ النقد المقارن الخاص (بين فلسفتين بالخصوص).

٥ـ النقد المبنائي العام (مبدأ أصالة الماهية او أصالة الوجود).

٦ـ النقد المبنائي الخاص (جسمانية حدوث النفس).

٧ـ النقد على المبنى العام (مع القبول بمبدأ اصالة الماهية أو أصالة الوجود، ونقد المسائل المبنية عليها).

٨ـ النقد على المبنى الخاص (القبول بمبدأ فلسفي مع نقد المسائل الخاصة بتلك الفلسفة).

٩ـ النقد التناظري:

أ ـ الفلسفة ـ العرفان.

ب ـ الفلسفة ـ الكلام.

١٠ـ نقد المعطيات الفلسفية من وجهة نظر الوحي.

وبما ان الكلام يدور هنا حول «الاجتهاد التحقيقي» تجب الاشارة أيضاً الى الاهتمام بستٍّ مراحل عميقة في نقد النظريات العلمية والفلسفية، وهي:

١ـ ملاحظة النظرية من خارج الفضاء الخاص للنظام الفلسفي.

٢ـ ملاحظة النظرية في ضوء قابليتها للنقد.

٣ـ ملاحظة النظرية الى جانب ملاحظة النقد المطروح ضدّها.

٤ـ دراسة الردود المقدّمة على تلك الانتقادات.

٥ـ ملاحظة اسس ادلّتها النظرية:

أ ـ الاسس العقلية الصرفة (اي الاسس الفلسفية).

ب ـ فصل الادلة العقلية النظرية والاولية.

ج ـ الاسس الكشفية (العرفانية).

د ـ الالتفات الى خصوصية دلالة الكشف (بعد صحّة المقدّمات والنتائج).

٦ـ الاجتهاد الحر في عموم المسألة.

لقد ذكرت في كتابي «المدرسة التفكيكية» الملحق الثالث، تحت عنوان «المبنى العلمي» حوالي أربعين امراً بصفتها أساليب أصلية وفرعية ضرورية في «التحقيق العلمي». ولهذا الموضوع صلة وثيقة بمبحث «الاجتهاد والتقليد في الفلسفة».

كان ينبغي علينا ان نفكّر منذ عهود قديمة ـ حينما كان الآخرون يفكّرون بنقد المنطق الصوري والفلسفة اليونانية والمدرسية ـ بالنقد الفلسفي، وخاصة في ضوء مالدينا من معطيات الوحي القرآني، وتعاليم الاوصياء. وكان هناك بطبيعة الحال اعلام فكروا بهذا الامر، ولكن من المؤسف ان

اطروحاتهم لم تلاق استحساناً عاماً[1]. وفي القرن الرابع عشر للهجرة ظهرت شخصيات تتصف بالقدرة على النقد الفلسفي، وبرزت هذه الصفة في آثارهم بكل جلاء. ومن هنا فانَّ القرن الرابع عشر يتميّز بظهور نقّاد فلسفيين كبار، وتمثلت هذه الظاهرة في تيّارين:

الاول: التيار الذى ولد في الحوزة العلمية في خراسان.

الثاني: تيارات الحوزات العلمية الاخرى خارج خراسان.

يمكن تسمية التيار الاول بأسم آقا بزرگ حكيم شهيدي المشهدي (ت ١٣٥٥هـ). هذا الفيلسوف الشهير الذي كان حاملاً لراية الفلسفة والمعقول في النصف الاول من القرن الرابع عشر في الحوزة العلمية في مشهد المقدّسة، كما ذكرتُ في كتاب «المدرسة التفكيكية» نقلاً عن احد تلامذته البارزين[2] بأنه كان يطرح الفلسفة (على صعيد النقد والاجتهاد في الفلسفة) في درس الخارج. وقد تواصل تدريس النقد والاجتهاد في حوزة خراسان مدّة تناهز اربعين سنة على يد تلميذه الشيخ مجتبى القزويني الخراساني (ت ١٩٦٧م)[3].

---

(١) نُشرت في العدد ٩٣ من مجلة «حوزه» مقالة تحت عنوان «منتقدو الحكمة المتعالية وصدر المتألّهين»، ويمكن ان توصف بانّها رسالة تحقيقية حقّاً، كتبها السيد هادي مكارم، قدّم فيها تعريفاً للشخصيات البارزة التي اهتمت في هذه القرون الاربعة بالنقد الفلسفي والفلسفة الاجتهادية والاجتهاد التحقيقي. ويُفهم من هذه المقالة بأنَّ النقد الفلسفي والاجتهاد في الفلسفة لم يمرّا في الماضي بحالة ركود كالركود الحالي.

(٢) المدرسة التفكيكية، ص٢٤٩.

(٣) لازال هذا المنهج العلمي سارياً في الحوزة العلمية بمشهد المقدّسة بواسطة التلميذ المباشر

تجدر الاشارة الى ان الشيخ مجتبى القزويني كان قبل لقائه بآقا بزرگ حكيم يدرس على السيد موسى زر آبادي (ت ١٣٥٣هـ). وهذا الاستاذ هو الذي فتح ذهنية الشيخ القزويني على النظرة النقدية.

ومن هنا يتّضح بان النقد الفلسفي الذي يحظى اليوم باهتمام الاساتذة والاعلام وبدأت تتضح اهميته، كانت قد أُرسيت اسسه قبل حوالي ثمانين سنة في الحوزة العلمية في مشهد، وتناوله قبل ما يقارب ستين سنة محمد

للشيخ مجتبى القزويني، والتلميذ غير المباشر لآقا بزرگ حكيم، وهو السيد جعفر سيّدان الخراساني، والحقيقة هي ان اسلوبه في التدريس ـ بصفته وارثاً لأولئك الاساتذة الكبار الذين يتّصفون بالتفكير الحر ـ يعتبر اسلوباً رائعاً وممتعاً. كما ان له رسائل مفيدة فينبغي على المهتّمين بالنقد الفلسفي أن لا يغفلوا اهميّتها، وهي:

١ـ رسالهٔ «ميزان شناخت» (اي مقياس المعرفة).

٢ـ رسالهٔ «حدوث وقِدَم».

٣ـ رسالهٔ «اتحاد عاقل ومعقول».

٤ـ رسالهٔ «فاعليت مبدأ متعال».

٥ـ رسالهٔ «علم وارادهٔ مبدأ متعال».

٦ـ رسالهٔ «رد سنخيّت» (خالق ومخلوق).

٧ـ رسالهٔ «لقاء الله». (بحث في الفناء في الله والتجلّي).

٨ـ رسالهٔ «جبر واختيار».

٩ـ رسالهٔ «بدا».

١٠ـ رسالهٔ «نقد أصالة الوجود».

١١ـ رسالهٔ نقد المعاد المثالي» (الاسفار).

١٢ـ رسالهٔ «نقد قاعدة الواحد ... ».

١٣ـ رسالهٔ «روش تفسير» (اي منهج التفسير) عرفاني وكلامي واخباري.

١٤ـ رسالهٔ «نقد نكته هايى از تفسير شريف الميزان».

صالح الحائري المازندراني (العلامة السمناني) في كتاب «فلسفة ابن سينا» وبعض الآثار الاخرى.

هناك سبب مهم آخر يحتّم علينا الالتفات الى النقد الفلسفي ويدعونا الى الدخول في هذا الميدان والانعتاق من حالة الجمود، وذلك السبب هو اتساع وتشعب العلوم بعد النهضة الاوربية، وخاصة في النصف الثاني من هذا القرن. فقد شهدت العلوم الانسانية اليوم ـ كما هو الحال بالنسبة للعلوم التجريبية ـ تطوراً هائلاً، وأضيفت عشرات الفروع على ما كان موجوداً في السابق، وقُدِّمت دراسات وبحوث كثيرة في مختلف الميادين، واعيدت ترجمة متون الفلسفة اليونانية القديمة، واحدثت هذه الترجمات الجديدة تغييراً في بعض المطالب وأدت الى طرح تفاسير متفاوتة عمّا طرح في السابق. ومن هنا يصبح لزاماً علينا دراسة هذه الحقول وتقديم آراء فلسفية جديدة، وعدم اعتبار تلك الحقول محصورة في اطار الفلسفات القديمة.

هناك علوم كثيرة مرتبطة بالفلسفة، ويجب ان تُقدّم الفلسفة رأياً بشأنها. ولذلك لم يحصر الفلاسفة القدماء ميدان الفلسفة في موضوع الالهيات بمعناها الاخص، وانما قسموها الى: فلسفة نظرية، واخرى عملية، وجعلوا للفلسفة النظرية فروعاً تتمثل، بمباحث الطبيعيات، والرياضيات، والمباحث الفلكية، وربطوا هذه العلوم بالمعارف القديمة، الى حد جعلوا فيه اثبات العقول العشرة على صلة بالافلاك التسعة التي تعتبر نظرية مرفوضة في الوقت الحاضر.

ولكن هل يمكن بحث المسائل المذكورة مثلما كانت تُبحث قبل ألفي سنة؟ هناك مسائل من قبيل كيفية تركيب الاجسام، وعدد العناصر، وحصول القوّة في المواد، والحركة، والاعراض وكيفية حصولها، وكائنات الجو، وبعض مسائل المنطق والرياضيات، وما الى ذلك، يجب ان تبحثها الفلسفة الاسلامية عبر تجاوز حركتها الموضعية التي تعيشها حالياً، والدخول في مرحلة الحركة الانتقالية، وتقديم اجابات للمسائل الجديدة.

ينبغي التفكير بفلسفة حيوية وفاعلة، اضافة الى ايجاد ابداع جديد في البيان والتفكير والرؤية، وان لا نتخلى عن فرص التجديد وندعها للآخرين خارج العالم الاسلامي[1]، وان نستفيد من اساليب التجديد والعصرنة لحماية «المُحْكَمات الاسلامية» ومقوّماتها الفلسفية، وان نعكس ثراء المعارف الاسلامية ـ في مختلف الابعاد ـ بلغة الفلسفة العالمية، ولا ننكمش على اساليب وافكار السلف ـ مع تقديرنا لها ـ ويجب علينا اعادة النظر في محتوى الفلسفة الاسلامية في ثلاثة أبعادٍ، هي:

١ ـ النقد.

٢ ـ التجديد.

٣ ـ التكميل.

بالنسبة الى البعد الاول يجب إرساء اسس النقد في الفلسفة على غرار

(١) كي يفرضوا على العقول ما يريدون، ويحققوا ما يشاؤون من اهداف تتعارض مع مصالح الاسلام والمسلمين.

ما فعله دعاة المدرسة التفكيكية في الحوزة العلمية في خراسان. اما بالنسبة للبعد الثاني فيجب التوصل فيه الى اعادة بناء الفلسفة، وفيما يخص البعد الثالث ينبغي اكمال نواقص فلسفتنا في ضوء اتّساع وتشعّب العلوم والاكتشافات الموثّقة والاسس الثابتة.

نحن نسمّي الفلسفة بحكمة البحث؛ والبحث بطبيعته يتطلب النقد وعرض الآراء. ويمكننا في المراحل الثلاث: «النقد» و«التجديد» و«التكميل» الاستفادة من المعارف السماوية وتعاليم الأوصياء. وينبغي اساساً الالتفات الى ان نقد الفلسفات المختلفة بشرقيها وغربيها، وقديمها وجديدها، يمكن ان يشكل مقدّمة للوصول الى المعارف القطعية «لمحكمات الوحي».

اذاً لابد من ابقاء ملف المسائل الفلسفيه مفتوحاً على هذا النحو والا فسيبقى العقل يدور في مدار مغلق من جهة، ونترك فرصة التجديد للآخرين من جهة اخرى. وضرر كلا هذين الأمرين ظاهر ولا يحتاج الى بيان. وهذا ما يوجب علينا اتاحة الفرصة امام اصحاب الرأي بيننا للتعبير عن آرائهم ولا نواجه هذه المسألة العقلية المصيرية بالضجيج، ولا نلجأ الى اسلوب المغالطة، ولا نطلق على ظاهرة مناهضة الجمود اسم مخالفة العقل.

اما اذا بقينا ساكنين، فلن يكون بمقدورنا تجاوز الفلسفات القديمة ولا يتسنى لنا ايجاد «فلسفة فاعلة»، بل سنتخلّف حتّى عن كشف حقائق إلهية

جديدة: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم»[1].

ان الانسان بحاجة الى المعارف القطعية، ولابد له من تجاوز المعارف المتغيّرة والمُختلف عليها (والتي تقبل الاستدلال على وجهين) والوصول الى المعارف القطعية. والاختلاف الواسع في المسائل الفلسفية لدى الفلاسفة المختلفين؛ الشرقيين والغربيين، والاسلاميين وغير الاسلاميين، يجب ان ينتهي بنا الى فلسفة اجتهادية والى اجتهاد في الفلسفة. والتقليد في المسائل العقلية - وان كان تقليداً للاعلام - لا يؤدي الى حل الاختلافات ذات الطابع الفلسفي حلاً مناسباً.

ان ما قُدّم ويُقدّم في العلوم الانسانية وشعبها، والعلوم التجريبية وحقولها، والمباحث المختلفة في التاريخ، وفلسفة التاريخ، وعلم اللغة، وتفسير النصوص، والجبر والاختيار، والعلم الالهي، وما شابه ذلك في العصور الاخيرة، يوجد بشأنه اختلاف بين اصحاب النظر في هذه العلوم والفنون. أضف الى ذلك ان الانتقادات التي اثيرت ضد المنطق واللغة المنطقية لا تخلو هي الاخرى من الاختلاف. اما الشيء الذي يتيح لنا الوقوف موقفاً راسخاً في هذه المسائل، ويفسح المجال امام فلسفتنا لتطرح ذاتها على الصعيد العالمي فهو الاجتهاد التحقيقي في المباحث الفلسفية. اذ الفلسفة في ماهيّتها يجب ان تكون على صلة بعصرها؛ لأن الفلسفة تمثل في احد معانيها نوعاً من اللغة، واللغة الفلسفية يجب ان تكون لغة عصرها

---

(١) سورة فُصِّلت (٤١): ٥٣.

لالغة عصر مضى.

اذاً يجب ان تستمد فلسفة كل عصر مقوماتها من ذهنية وتجربة وادراك انسان العصر من دون ان تتحاشى استلهام التراث الفلسفي. وهذا ما يوجب على المفكرين المسلمين ان يقدّموا لكل عصر فلسفة تناسبه، وتنسجم مع لغته الفكرية، كي لا تنساق العقول ذات النزعة الفلسفية نحو الفلسفات وشبه الفلسفات الباطلة، ولكي لا يتسنى للتوجهات الاستعمارية ان تتخذ الفلسفات وشبه الفلسفات كأداة لتحقيق مآربها المعادية للاسلام.

ان ما قلناه بشأن ضرورة تجاوز حالة التقليد في الفلسفة وإعمال الاجتهاد في المباحث الفلسفية لا يختص بالفلسفة الاسلامية والشرقية فقط، وانّما يجب الاجتهاد في الفلسفات الغربية أيضاً ونقدها، بل ان تلك الفلسفات احوج الى النقد والاجتهاد ونبذ قالب المحاكاة. حيث يلاحظ ان بعض الاشخاص من ذوي المعرفة السطحية ـ حتى وان كانوا من الفضلاء ـ يتقبلون بعض نتاجات الفكر بسهولة، غير ان ذوي المعرفة العميقة لا يفعلون ذلك ابداً.

ينبغي الانتباه الى نقطة اسلفنا الاشارة اليها في موضع سابق، وهي ان المستوى السطحي للعقل هو الذي أُستفيد ويُستفاد منه في الفلسفة (بمختلف مراتبها) وليس اعماق العقول (التي عبّر عنها الامام علي عليه السلام بـ«دفائن العقول»)[1]. ولهذا يجب عدم الاحجام عن ممارسة النظرة

---

(١) نهج البلاغة، ص٣٢، شرح محمد عبده، ج١، ص١٧.

الاجتهادية في معطيات الفلسفات .

وهذا هو السبب الذي جعل القرآن الكريم والاحاديث الشريفة تؤكد على استخدام العقل؛ اي استخدام لب العقل؛ وإلاّ فانَّ العقل بشكل عام وعلى المستويات العادية يستخدمه جميع ابناء البشرية وحتّى ابسطهم، بل وحتّى الشباب واليافعون منهم. فبنو الانسان يعيشون بالعقل في جميع اعمالهم وصناعاتهم وعلاقاتهم المختلفة، وبه أشادوا المجتمعات والثقافات. وهذا كله ناتج عن الاستخدام العام للعقل[1].

اما الجانب الأهم لدى الخواص وخيرة المفكّرين، فهو السعي من اجل التسخير التام للعقل، على اعمق وافضل نحو ممكن، لاجتياز مرحلة العقل السطحي وسطح العقل. ومن الطبيعي ان الارتقاء بالانسان الى هذه المرحلة ليس من عمل العقل والعقلاء فقط، بل انه من عمل وتعاليم الوحي. غير ان التعامل الاجتهادي العميق مع الفلسفات يمكن ان يكون مقدمة على طريق دخول بني الانسان في ميدان معالم الوحي وتعاليم الأوصياء. وعبر هذا الدخول يتاح لهم الوصول الى دفائن العقول، وتُفسح امامهم سبل الاستفادة من تلك الدفائن، ويتجاوزون مرحلة العقل الصوري ويصلون الى مرتبة العقل النوري.

وبعبارة اخرى، ان للعقل حركة موضعية واخرى انتقالية. والنظر الى

---

(١) لا ينحصر نطاق العقل البشري في اطار الفلسفات المختلفة، ولا يتحدد في مجال الصناعات والعلوم والفنون فقط.

الفلسفات وكأنها حقائق مطلقة يعني توقّف تلك الحركة الموضعية؛ اي ان هناك حركة، ولكنها حركة موضعية وليست انتقالية. والحركة الانتقالية العقلية بالاجتهاد في الفلسفات وقبول النقد فيها، والغاية منها هي تسليط الاضواء على النقاط الغامضة فيها او النقاط المختلف عليها، ومن ثم الوصول الى ميدان الحقائق القطعية.

ينقل القرآن الكريم عن لسان الكافرين بأنهم سيقولون يوم القيامة: ﴿... **لو كنا نسمع او نعقل ما كُنا من اصحاب السعير * فاعترفوا بذنبهم ...**﴾[1].

وعلى هذا الاساس يعتبر القرآن الكريم عدم استخدام العقل، وعدم التفكير فيما يسمع وما يقال وما يُكتب، إثماً يستوجب إلقاء صاحبه في النار. وتختلف متطلبات استخدام العقل تبعاً لاختلاف الناس وفئاتهم، فاستخدام العقل عند ذوي التفكير والنظر يعني التعامل الاجتهادي والنقدي مع الآراء والنظريات الفلسفية والعلمية، وابداء آراء اجتهادية فيها، والابتعاد عن التقليد والتعبّد في المسائل العقلية. والثمرة التي نقطفها من جرّاء الاجتهاد في الفلسفة هي وضع العقل في مدار مفتوح، في حين ان اطلاق أية فلسفة يعتبر بمثابة وضع للعقل في مدار مغلق.

يجب التعويل على العقل بنحو او آخر عند الاستفادة من اي علم من

---

(١) سورة الملك (٦٧): ١٠.

العلوم والتعرف على مراتبه. ومن المعلوم ان معرفة مراتب العلوم وحفظ تلك المراتب، وهو ما اكّد عليه الفارابي ايضاً في «احصاء العلوم» مؤثر الى حد بعيد في اكتساب المعرفة الصحيحة وتنقية المعارف، وله دور حاسم في تعيين المعارف القطعية من المعارف غير القطعية.

ان العقل في جميع العلوم بحاجة الى عامل خارجي، وإلاّ فهو غير قادر وحده على استيعاب تلك العلوم. ففي العلوم الحسية يحتاج الى الحواس، وفي العلوم التاريخية يحتاج الى الوثائق والاخبار، وفي العلوم التجريبية يحتاج الى التجربة والاختبار، وفي العلوم الاستقرائية يحتاج الى الاحصاء والاستقراء، وفي العلوم الفلسفية يحتاج الى المنطق وقواعده، وفي العلوم الكشفية والاشراقية يحتاج الى الكشف والاشراق، وفي علوم الوحي يحتاج الى الوحي والتنزيل.

ولو رأى احد أنَّ العقل بحاجة الى ما سواه للوصول الى معطيات هذه الانواع المتعددة من العلوم، ورأى ضرورة امداد العقل بغيره (كالتجربة مثلاً) لاعتُبر رأيه مقبولاً لدى الجميع، ولما عدوّا صاحبه منكراً للعقل او معارضاً له. اذاً كيف اذا قال قائل إن العقل وحده غير قادر في المعارف العالية بشأن المبدأ والمعاد على ادراك مسائل ومراحل تلك المعارف (كما يشهد العقل بنفسه على ذلك وصرّح به الكثير من الأعلام). وانه بحاجة الى معونة عامل خارجي، توجّه إليه تهمة مخالفة العقل؟ هذه الحالة تعتبر في الحقيقة غفلة او تغافلاً او مغالطة. فعلى الرغم من أهمية العقل واعتباره

حجّة ورسولاً باطنياً، ولكنه يبقى بحاجة الى الوحي والى مختلف الارشادات الواردة في التنزيل.

ولما كانت الثروة الاساسية والابدية للعقل هي المعارف العليا المذكورة آنفاً، فهو ملزم بتسخير قواه من اجل الوصول اليها، والاستعانة بالوحي والنظر في معطيات العقول البشرية الجزئية، وان لا يؤوّل معطيات الوحي السماوي في ضوء أية فلسفة او نمط فكري ـ شرقياً كان ام غربياًوقديماً كان أم جديداً ـ ولا ينزل بمستواه، بل يجب عليه بحكم العقل نفسه ـ واستناداً الى اصول المنهج العلمي ـ ان يفكك بين هذا وذاك، لكي يتوصل الى المعارف الخالصة القطعية والبعيدة عن الاختلاف والتبدّل، وان يعلم بأنَّ القرآن تجلٍّ الهي وليس حصيلة فكر بشري. وألا يوجد فارق بين هذين التوجّهين؟

اذاً التفكيك بين المعطيات العلمية والمعرفية المختلفة والمتفاوتة المنشأ يدخل في صميم مهام العقل نفسه، ويُعتبر بحد ذاته عملاً عقلياً واتجاهاً منهجياً. ثم ان إتّباع الاصول العلمية والاساليب الدقيقة يُعتبر منهجاً في المباحث المعمّقة.

لقد نزل الوحي من اجل ايجاد بناء معرفي صحيح في وعاء التلقّي العقلاني الفطري للانسان، وجاء كمعلّم كاملٍ له: **﴿علّم الانسان ما لم يعلم ...﴾**[1]. وجعل البنية التحتية للادراكات البشرية؛ وهي الفطرة **﴿فطرة**

(١) سورة العلق (٩٦): ٥.

الله التي فطر الناس عليها﴾[1] موئلاً لنفوذه. وهذا كله يتحقق حينما نستخلص حقائق وتعاليم الوحي من ظواهر القرآن والحديث ـ وفقاً لمبنى جميع عقلاء البشر، وطبقاً للسيرة العملية اليومية لجميع الناس، وعبر الاستنارة بآراء الاعلام ـ مع عدم الغفلة عن حجّية الظواهر (الثابتة عقلاً وعرفاً وشرعاً) على ان لا نأخذ مأخذ الاطلاق شيئاً غير الوحي الالهي والمصادر المرتبطة به؛ وذلك لأن علوم الوحي ـ بناءً على اقوال الاعلام ـ أولية (لاتقبل الخطأ)، والعلوم الاخرى نظرية (معرّضة للخطأ). وتفيد اقوال الاعلام ايضاً ان تمثيل الوحي يعد بمثابة «قياس اولي» وليس في مرتبة أقل «القياس النظري».

ان ما ذهب إليه بعض الاعلام من أن تعلّم الفلسفة مفيد في كسب الاستعداد في البحث والتحقيق، أمر صحيح؛ ولكن بشرط وملاحظة؛ فأما الشرط فهو توفّر الظروف المناسبة لتعلّم الفلسفة لدى طالبها ـ وحتى لدى مدرّسها ـ وهذا امر اكد عليه الكثير من الخبراء. وأما الملاحظة فهي ان يعلموا بأنَّ أفضل وأعلى مرحلة لكسب الاستعداد تتلخص في دراسة الفلسفة دراسة نقدية واجتهادية، وبرؤية متحررة، وليس مجرّد دراسة قائمة على الحفظ والمحاكاة. ـ وحتى المحاكاة في الاستدلال ـ وهذا أمر بيّن.

وبما ان العقل اشمل من الفلسفة ـ بمراتب عديدة ـ والتعقّل اوسع من التفلسف، يجب اذاً عدم اعتبار قدرات العقل محصورة في التفلسف،

---

(١) سورة الروم (٣٠): ٣٠.

وحصر التفلسف في مجموعة محددة من الصور واعتباره غير قابل للنقد. وهذه الحالات تتعارض مع الاسلوب العلمي.

انّ الاجتهاد في الفلسفة والنظرة النقدية إليها ـ وهو ما قام به عدد من الفلاسفة المسلمين ـ يعد امتيازاً عقلياً وعملياً مهماً، مثلما ورد بشأن ابي ريحان البيروني (ت ٤٤٠هـ) انه كان يفوق معاصريه بسبب ما عرضه من انتقادات على فلسفة ارسطو؛ فقد قال الشهيد مرتضى المطهري بأنّ الانتقادات التي كان يثيرها تلاميذ وزملاء ابن سينا ضد فلسفة ارسطو وآرائه في معرفة النفس، وأُدرجَتْ في كتاب «المباحثات» للشيخ الرئيس، لا تقلُّ أهمّية عن الانتقادات التي اثارها البيروني ضدّها. ويشير ايضاً الى ان ابن سينا لم يكن متمسكاً بمذهب «معلّم الصناعة» اي ارسطو، رغم انه لم يتّخذ موقفاً معارضاً لفلسفته.

وكان نصير الدين الطوسي ناقداً فلسفياً كبيراً، ونقده للقاعدة اليونانية «الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد»، وموضوع «العقول العشرة» مشهور.

وقد أُطلِق على المير محمد باقر الداماد (ت ١٠٤٠ هـ) لقب «ناقد الفلسفة اليونانية وماهد الحكمة اليمانية»[1]. وظهرت شخصيات اسلامية اخرى مفكّرة وجّهت انتقادات للفلسفة.

واذا شئنا النظر الى الفلسفة كشيء مطلق، فهل ما تحمله من رؤية لعالم الطبيعة مشابه لآرائها في الجو والفضاء؟ وهي آراء تلاشت اليوم كلياً. ومن

---

(١) شرعة التسمية، ص٢٣، اصفهان ١٤٠٩هـ.

الطريف في الأمر في هذا المجال هو ان المؤرخ الشهير؛ المسعودي (ت ٣٤٥هـ) يقول: «ان آراء الفلاسفة بشأن بحر الهند والبحر الأبيض المتوسط تتعارض مع حصيلة تجارب الملاحين»[1]. وهكذا فانَّ الآراء الفلسفية ابتداءً من رأي الفلسفة في البحر وانتهاءً برأيها في الافلاك، خاضعة كلها للنقد. ومن هنا ينبغي عدم النظر الى الانتقاد في الفلسفة كأمرٍ غير ذي بال. ولا ينبغي خلط مباني الفلسفة والوحي خلطاً تاماً. ونشير هنا الى وجود مباحث مختلف عليها وجديرة بالنقد في الالهيات العامّة (الالهيات بالمعنى الاعم)، اما في الالهيات الخاصّة (اي الالهيات بالمعنى الأخص) ولا سيما في الفلسفة الاسلامية، فإن كل ما يُستقى من تعاليم الوحي ولا يختلف من الوجهة الفلسفية عن محتوى الوحي، يخرج بطبيعة الحال عن دائرة النقد المذكور، وخاصة في ضوء «حجيّة الظواهر» وترك التأويلات المفتقرة للمسوّغات. وهذا أمر ورد في اقوال جميع الاعلام.

واستناداً الى ما مرَّ ذكره، فانَّ ضرورة التعقّل ـ التي يؤكد عليها القرآن والاحاديث ـ لا تنحصر في الآراء الفلسفية، واطلاق كل شخص للفلسفة التي يرتئيها. والمقصود من هذا التعقّل هو العقل البشري العام وليس عقل عدد من المفكّرين والفلاسفة في كل عصر.

ان التوقف في كل فلسفة معناه اضفاء صفة القطعية على معطياتها. في حين لم تظهر لحد الآن فلسفة، لا في الشرق ولا في الغرب، ولا في القديم

---

(١) تاريخ الادب الجغرافي العربي، ج٢، ص٥٦٦.

ولا في العصور الحديثة، وصلت جميع معطياتها الى مرحلة قطعية. نعم قد توجد مثل هذه الامكانية في بعض المسائل الفلسفية، ولكن هذا امر غير ممكن في جميع مسائلها، التي استقيت مقوّماتها الاساسية من افكار بشرية متفاوتة. وعلى هذا الاساس فانَّ الفلسفات لا يمكن ان يكون لها الرأي الاول والاخير بدون الاستعانة بالوحي في جميع حقائق الكون والوجود الماضية والحالية والمستقبلية. والبَوْن الشاسع في المحتوى الفلسفي يمثّل شاهداً جلياً على هذا الامر. والنكتة المهمة الاخرى هي ان لغة المصطلحات ليست لغة فطرية، وانّما لغة مصطنعة، في حين ان الوصول الى الحقائق يتطلب لغة فطرية، وتلك هي لغة الوحي.

إنَّ من جملة التأثيرات التي تركتها حركة الترجمة في العالم الاسلامي، وما تمخّض عنها من رواج شتّى الافكار والاصطلاحات الوافدة من اصقاع متباينة تمتد من اليونان الى الهند، هي ان الكثير من علماء المسلمين نسوا لغة الفطرة واستبدلوها بلغة المصطلحات، بما تعج به من اختلافات في المضامين والاصول والمباني.

وكان غرضي من ذكر هذه النقطة هو التمهيد لمسألة اخرى، وهي اننا نستطيع الدخول الى ميدان نقد الفلسفة من طريقين، هما:

١ ـ لغة الفطرة.

٢ ـ اللغة المصطنعة.

أي نستطيع تقييم مطالب كل فلسفة من خلال عرضها على الوحي من

جهة، ومن خلال مقارنتها بالفلسفات الاخرى من جهة اخرى. واخيراً يجب ان نعلم بانَّ «العالم اوسع من فكر الانسان» و «العقل وحده غير كافٍ في الهداية الى الصراط المستقيم». وعلى العقل ان يأخذ بِزمام المبادرة ويسارع للاستفادة من مكانة «علّمَ الانسانَ ما لَم يعلم»، ولا يحرم نفسه من هذه الفائدة، ويحرر ذاته من القيود الفكرية لهذا وذاك.

لقد اكّد الكثير من الاعلام القدماء والمحدثين على محدودية قدرة العقل البشري. والعقل نفسه لا يحكم على ذاته حكماً آخر غير هذا. وأما الغلو في تقييم العقل، والاتجاه نحو النزعة العقلية، فلا يُعَدُّ في الواقع الا ضرباً من ضروب مخالفة العقل.

ثم ان تكريم الفلسفة والفلاسفة واساتذة الفلسفة (وانا شخصياً اعتقد بهذا التكريم، وقد كرّستُ ولازلت اكرّس جانباً مهماً من دراستي ومشاغلي العلمية للفلسفة) لا يستلزم المغالاة في تقييم العقل، والاعراض عن النقد والاجتهاد في المباحث والمسائل الفلسفية، فضلاً عن ان النقد والاجتهاد في المباحث والمسائل الفلسفية لا يعني النيل من مكانة أولئك الاكابر، وانّما هو منهج علمي تكاملي يجب ان يشق طريقه الى الواقع بنحو جاد.

لقد ظهر في القرن الرابع عشر نقاد فلسفيون كبار، حتى خارج دائرة «مدرسة خراسان التفكيكية»، أسسوا انتقاداتهم المختلفة على اساس مقدرتهم الفكرية وتحررهم العلمي، ويمكن الاشارة الى بعضهم كالآتي:

آقا علي حكيم المدرس ت ١٣٠٧ هـ.

الميرزا ابو الحسن جلوه ت ١٣١٤ هـ .

العلامة الحائري المازندراني (العلامة السمناني) ت ١٣٥٠ ش .

الشيخ محمد تقي الآملي ت ١٣٩١ هـ .

الميرزا احمد الآشتياني ت ١٣٩٥ هـ .

العلامة رفيعي القزويني ت ١٣٩٥ هـ .

العلامة محمد حسين الطباطبائي ت ١٤٠٢ هـ .

الفصل الثالث

المعرفة الدينية

بين التفكيكية والاخبارية*

* ترجمة: حيدر نجف.



١ـ معرفة الدين:

من أهم الواجبات في كل عصر ومصر المعرفة بالدين والإحاطة بأبعاده وجوانبه المختلفة. إذ لا يمكن ولا ينبغي الاقتصار على أخذ الأجيال دينها عن الأجيال السابقة، فالتقليد في الدين، وإقصاء المعرفة به والتعمق في جوانبه المتعددة يستبطن آفات عديدة يمكن الاشارة الى ثلاث منها:

١ـ التدين بلا معرفة (وخصوصاً بالنسبة للشباب) لا يصمد للنزعات النفسية والميول الداخلية والخارجية لدى الانسان، وربما انتهى الى الانهيار التام.

٢ـ لا يمكن بالتدين الفارغ مجابهة الاشكاليات الفكرية والعقيدية. وقد يفضي الى ألوان خطيرة جداً من الانحراف العقائدي.

٣ـ المتدين التقليدي يتزلزل أمام الممارسات التي تحمل عنوان الدين، لكنها مناقضة للدين، وتهتز لها عقيدته وايمانه.

إذن، فالمعرفة العميقة بالدين هي حارس التدين، وعدم المعرفة به من

أهم آفات التدين. المعرفة الصحيحة بالدين تمثل الأساس المتين للمعتقدات والالتزامات الدينية، سواء على الصعيد الفردي أو الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي أو ...

لذلك كان طلب علوم الدين فريضة على كل مسلم ومسلمة[1]. والفريضة هنا واجب عيني، خلافاً لطلب العلوم الأخرى الذي يعد واجباً كفائياً. ذلك أن طلب العلوم الدينية بشكلها الصحيح يؤدي الى المعرفة الدينية القادرة على صد مختلف الأخطار التي تواجه المسلم، إنْ على المستوى العملي والحياتي وإنْ على المستوى الثقافي والعقيدي. فالمعرفة بالدين هي التي تصنع من صاحبها جبلاً راسخاً في الأرض لا تزلزله الأهواء ولا ينحرف به شيء عن الدين والعمل بالواجبات الدينية.

بل إن المعرفة الدينية في مستوياتها العالية تفضي طبيعياً الى التدين، ولا يمكن أن تنتهي الى التحلل. ولهذا شدّد القرآن الكريم دوماً على التفكر والتأمل، واكدت الأحاديث على التفقه والاجتهاد في الدين. وللغاية ذاتها كان العقل «حجة باطنة» الى جانب «الحجة الظاهرة» المتمثلة بالانبياء والشرائع السماوية. وفي ضوء هذا أيضاً قال بعض المفكرين أن الفهم الاجتهادي للدين يستحيل أن يفضي الى عدم الايمان بالدين والالتزام بتعاليمه.

---

(١) وقد قال نصير الدين الطوسي: « ... فتعيّن الامر بتحصيل اليقين قطعاً ... وبوجوب المعرفة على الوجه اليقيني ... » ـ نقد المُحصَّل ـ ص٥٦ ـ طبعة جامعة طهران ومك گيل.

ولابد لنا من التدقيق في الاساليب والمناهج الصحيحة للمعرفة الدينية. فهل كل من زعم المعرفة بالدين هو عارف بالدين فعلاً مهما كان مستواه العلمي وبيئته التربوية ونزعاته وأهدافه؟ وهل يسمح لنا العقل أن نسلّم زمام عقيدتنا وديننا لكل من هبَّ ودبَّ؟ وهل يمكن اعتبار أي أسلوب لمعرفة الدين مهما كان المنادي به ومهما كانت تفاصيله، أسلوباً صحيحاً؟

في مجال المعرفة الدينية، يحتم علينا العقل أن تكون خطوتنا الاولى هي البحث عن الطريق الذي حدده رسول الدين للتوفر على المعرفة الدينية الصحيحة. فالعقل يحكم (فضلاً عن النقل) أن السبيل الوحيد لمعرفة الدين والغور الى أعماقه (على المستويين العملي والنظري) ليس سوى ما رسمه لنا صاحب الشريعة ورسولها الأمين.

تنهض معرفة الدين، بحسب ما جاء به الرسول الكريم وأكده العقل، على ركنين أساسيين: العقل والنقل.

فبهذين الأسلوبين عموماً يعرف الدين ويُعرّف للآخرين. الأسلوب الأول، والتعقّل والمعرفة الدينية بشكل شخصي مستقل يرتكز على البراهين والاستدلالات التي قد تسمى التحقيق والاجتهاد في العقيدة. وهنا لابد من الإلماع الى أن التقليد والاتباع المحض في العقيدة الدينية غير جائز، وذلك خلافاً للحالة في الأحكام الفرعية للدين.

بل أن علماء فطاحل من قبيل العلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ) والشهيد الثاني (ت ٩٦٦هـ) اعتبروا البحث والتحقيق في العقيدة الدينية واجباً،

ولم يحبّذوا التقليد إطلاقاً. لكن الشيخ محمد جواد مغنيه أحد علماء لبنان (ت ١٤٠٠ هـ) ذهب إلى أن التقليد المذموم في اكتساب العقيدة، هو التقليد المفضي الى الخطأ العقيدي، أما إذا أدى بالانسان الى العقيدة السليمة فهو كافٍ ومقبول ...[١].

والواقع أن التقليد لا يمكن أن يكون كافياً ومقنعاً وأساساً للايمان، إلّا إذا استحصل به الانسان جزماً، يناظر الجزم الذي يتحقق بالبحث والتحقيق. فهو في هذه الحالة يتجاوز التقليد المحض الى نوع من الايمان العميق والقناعة الشخصية، رغم أنه قد لا يستطيع التعبير عن عقيدته بسلاسة أو البرهنة عليها بطريقة منطقية. وهذا ما أراده الشيخ الانصاري (ت ١٢٨١ هـ) من قوله في الرسائل: «والأقوى كفايةً الجزم الحاصل من التقليد»

أما السبيل الرئيسي الثاني لمعرفة الدين فهو «النقل»، أي الرجوع لمصادر الدين الأصلية.

ويكتسب هذان السبيلان أهمية تصل الى درجة أن أي معرفة بالدين، وأي معرفة دينية لا يمكن أن تقوم إلّا على أساسهما.

فإذا كانت معرفة الدين غير مستندة الى العقل كانت تقليداً مهدداً بالتغيّر. وإذا كانت بمعزل عن النقل كانت تبريرات يخشى عليها من الانحراف والضلال.

---

(١) مجلة «رسالة الاسلام» من منشورات دار التقريب بمصر ـ العدد ٤ ـ السنة الثانية ـ ذو الحجة ١٣٦٩هـ ـ ص٣٨٧.

٢ـ العقل:

والتعقل الذي ذكرنا أنه أحد طريقي المعرفة بالدين هو التعقل الفطري الذي دعت إليه الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة. ولا يعني بالضرورة التعقّل الدارج في العلوم والفلسفات المختلفة والمقتصر على أشخاص قلائل في المجتمع. وقد يساعد هذا اللون من التعقل على فهم الانسان للقضايا والمقولات الدينية، لكن هذه المساعدة تظل في حدود «المُعِدّات» وليس «الموجبات»؛ لأن جوهر الدين يعرف فقط بالتعقّل الفطري، الذي يعد تعقلاً في الآفاق المفتوحة، بينما سائر أنماط التعقل إنما هي تعقلات في آفاق مغلقة.

فالمدارس الفكرية والفلسفية، شرقية كانت أو غربية، مقيدة بمنهج خاص من التفكير وفهم محدد للأمور والظواهر، وعبارات ومفاهيم ومصطلحات خاصة بتلك المدرسة الفكرية لابد أن يلتزم بها أتباعها[1]. بينما الأمر في التعقل الفطري بخلاف ذلك. لأن الفطرة ترتبط ذاتياً بالحقائق الماورائية لعالم الوجود بما يشبه ظاهرة الأواني المستطرقة. والذي يُقعِد الفطرة الانسانية عن إدراك الحقائق بالشهود الفطري[2]، هي

---

(١) مثل «أصالة الوجود»، «أصالة الماهية»، «وحدة الوجود التشكيكي»، «وحدة الوجود الإطلاقي»، «اصالة الجعل»، «أصالة التجربة» و ... .

(٢) وليس الانواع الأخرى من الشهود التي لا تسلم من «خواطر شيطانية» و «اغلاط المكاشفين».

التزاحمات الذهنية[1].

على الانسان السعي عبر تأملاته في الآفاق والأنفس، رفع العقبات من طريق الإدراك الفطري والتعقل الشهودي، وصولاً الى مرحلة «محو الموهوم» و «صَحْوِ المعلوم»، وبلوغ الآفاق المعرفية الرحبة التي تحث الانسان على مزيد من المعرفة.

ومن أبرز الأدلة على أن التعقل الفطري هو التعقل الضروري لمعرفة الدين، الحقيقة الكبرى التي تؤكدها الأحاديث، والقائلة بأن المعرفة تحصل من «ذات» الى «ذات»، وأن المعرفة هي «صنع الله» وكل ما يسبقها إنما هو مقدمة، وليس نتيجة.

٣ـ حول التعقّل:

لابد من الاشارة الى أن «التعقل» أعم وأشمل من مرتبتين من مراتب «التفلسف». فهو أعم من الاستدلال، والاستدلال أعم من الاستدلال الفلسفي[2]. ففي الاستدلال الفلسفي لا نستخدم كل طاقات العقل الممكنة. وتحديد استخدام الطاقة العقلية للانسان بالمناهج الفلسفية، تمنع من تحرر كل طاقات وقدرات العقل المفيدة. وفي كتاب «العقل» سأبيّن إن شاء الله أن الوحي هو القادر على تحرير كل طاقات العقل. ولهذا يذكر الامام علي عليه

(١) أو «التموّجات الذهنية» في اصطلاح «السلوك البوذي».

(٢) المدرسة التفكيكية ـ ص٣٥٨ ـ ٣٥٩ ـ الطبعة الثالثة ـ مكتب نشر الثقافة الاسلامية ـ طهران ١٣٧٧ [١٩٩٨].

السلام أن تحرير هذه الطاقات من المهام الرئيسية لحملة الوحي (ويثيروا لهم دفائن العقول).

يقتصر اهتمام الفلسفة على العقل النظري. وليس العقل النظري سوى المستوى السطحي من العقل، بينما تغور الفطرة في أعماق العقل الانساني. ولهذا جاء تعبير الإمام علي عليه السلام «ويثيروا» بمعنى الاستخراج وانتشال الشيء من الباطن.

لقد خلق الله العقل لكي يحلّق الى أعالي المعرفة بجناح الوحي، لا من أجل المراوحة داخل حدود الفلسفة. ومن الواضح جداً أن استخدام العقل لا يستلزم التفلسف بالضرورة، ولا يستتبع التعقل الاصطناعي. بمعنى أن الذي يرفض معطيات المدارس العلمية والنظريات الفلسفية، أو يُشكِل عليها، لا يصح أن يعتبر غير ذي نصيب من التعقل. ولهذا يبدو ما ذكره بعض الاساتذة المعاصرين حول الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) في غاية الصحة والسلامة، ومما يصدق على الكثير من العلماء الآخرين: «والواقع أن الشيخ المفيد لم يهتم بنتاجات وأفكار الفلاسفة الذين سبقوه ... وحين يقال إنه لم يهتم بهم يجب أن لا يفهم من ذلك أنه كان متنكّراً للعقل والبراهين العقلية، وجامداً على النقل وظواهره. فالتدقيق في آثار الشيخ المفيد يرشد بوضوح الى أنه كان صاحب براهين واستدلالات وتدقيق وبحث عميق في القضايا الدينية»[1]، أجل إن «مملكة العقل لا

(١) قصة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي ـ ج٢ ـ ص٣٥ ـ ٣٦ ـ الدكتور غلام حسين

تتحدد بالمعايير المنطقية والقواعد الرياضية»[1].

٤ـ ملاحظتان حول المعرفة العقلانية للدين:

الملاحظة الاولى هي أننا حين نقول بضرورة فهم وتصديق العقائد بمنهج عقلاني وبصورة مستقلة عن أي تقليد أو اتباع، نريد بالعقل العقل الإنساني ذاته الذي يعد (الحجة الباطنة على الانسان) دون المعقولات والمعلومات التي يحملها الفرد، والتي غالباً ما تكون ناقصة ومتحولة، الى درجة أن بعض المتعمقين يتحرّج من إطلاق اسم «العلم» أو «المعلومات» على هذه المعطيات. فهو يرى أن عربة المعلومات البشرية متحركة باستمرار، وتصبح كلَّ يوم في غير الأرض التي أمست فيها، وتواجه دائماً مجهولات جديدة وأسئلة مستحدثة، فيُعلن في هذه المسيرة بين الحين والآخر عن انهيار معلومات وحلول أخرى مكانها، قد تتلاشى هي الأخرى في المستقبل. وبذلك تبدو هذه المعارف مهزوزة[2] لا يصح أن تعتمد لإدراك الحقائق والتعاليم التي جاء بها الوحي.

إذن، فالوعي العقلاني للدين، هو وعي الدين بالعقل ذاته بعيداً عن أي شيء آخر. و«صَحْو المعلوم» الذي يعتبر من شروط بلوغ الحقيقة يعني تحرير

ابراهيمي ديناني ـ دار (طرح نو) طهران. ١٣٧٧ [١٩٩٨].

(١) نفس المصدر ـ ج٢ ـ ص٢٦١.

(٢) راجع مؤلفات من قبيل (الفلسفة العلمية) ج١ و ٢ ـ طهران ١٣٥٢ [١٩٧٣] و(الفيزياء والفلسفة) ـ طهران ١٣٥٢ [١٩٧٣].

جوهر العقل من هيمنة المعقولات والمعلومات الخارجية، وإعادته الى نقائه واستقلاله.

تأسيساً على ذلك لا يمكن أن نعتبر إغفال المناهج الفلسفية والعلمية والتجريبية، نقصاً في عملية التعقّل، وانما هو تنقية لازمة لهذه العملية. ومن هنا صرّح كبار العلماء بـ «حجية العقل الفطري» وقالوا ان حكم العقل الفطري مطابق للشرع. وأتصور أن سبب ذلك واضح، فالعقل غير الفطري، أي عقل الفيلسوف أو العارف أو الفيزياوي أو عالم الاجتماع محدود في نطاق علوم معينة لا يتجاوزها. ولهذا اعتبر بعض المفكرين «تجريد العقل من الغفلات» ضرورياً لمعرفة جوهر الحقائق. والمراد هنا بالغفلات عموم الموانع والحواجز ...

وبالطبع، يبدو استخدام العقل الفطري أيسر على الإنسان العادي منه على العلماء. إذ لابد للعلماء من أجل استخدامه أن يتحرروا من أوثان الذات[1] ويصلوا الى ما يسمى بـ «تجريد العقل».

الملاحظة الثانية التي تكتسب أهمية بالغة في إطار الفهم العقلاني للدين، هي أن العقل يصدّق الوحي، ولا يستطيع أن يشرحه دائماً. بمعنى أن العقل يذعن للوحي بعد أن يرى خصوصيات الوحي وأدلته ويشعر بفطريته وانطباقه على العقل الخالص. لكنه يعجز عن الفهم التفصيلي لكل معطيات

(١) تلاحظ في هذا الباب الاشارة التربوية المهمة للميرزا القمي (ت ١٢٣١ هـ) في كتاب (قم نامة، مجموعة مقالات ونصوص حول قم) ص٣٦٧ ـ تاليف سيد حسين مدرّسي طباطبائي ـ منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم ١٣٦٤ [١٩٨٥].

الوحي. لذلك يجب أن نأخذ هذه التفاصيل من حملة الوحي وخُزّانه.

وهذا بحد ذاته من أحكام العقل. فكما أن العقل يصدّق الوحي بصورة طبيعية وفطرية، فهو غير قادر على تبيين جميع التفاصيل المضمونية للوحي وشرحها. ومن هنا تنشأ حاجة «الانسان العادي» الى «الانسان الهادي». فهي حاجة تأتي بحكم العقل ليس إلاّ[1].

في هذا السياق يقول نصير الدين الطوسي «إن العقل لا يتطرق الى ما يرشدون إليه»[2] أي أن المسرح الذي يتحرك فيه العقل لا يتسع للحقائق والمعطيات التي يرشد إليها الانبياء.

وهكذا نستطيع التسليم لحقيقة مفادها أن العقل يتمكن بمعية تعاليم الوحي الوصول الى حقائق كبرى، لا يستطيع إدراكها من دون هذه التعاليم، فـ «مجرد العقل غير كافٍ في الهداية الى الصراط المستقيم علماً وعملاً». ولاحظ أن التعبير هنا (غير كافٍ) وليس (غير مؤثر) مما يدل أن استعمال العقل حالة لازمة، أما المغالاة في هذا الاستعمال فظاهرة خاطئة ومناقضة للعقل ذاته[3].

---

(١) حول «الانسان الهادي» يلاحظ كتاب «الكلام الخالد».

(٢) نقد المُحصَّل ـ ص٥٣.

(٣) أوردنا في الفصل ٢٩ من الباب الاول من كتاب «الحياة»، تحت عنوان «الحجة الباطنة» آيات واحاديث بخصوص العقل وأهميته وحدود استخدامه، (الحياة، ج١: ص١٣٣ ـ ١٤١).

٥ـ النقل :

وهو الاساس الثاني لمعرفة الدين. ويتمثل بمراجعة النصوص الدينية وأخذ التصورات منها. و«النقل» أساس إنْ لم يربُ في أهميته على الأساس الأول (العقل) فإنه لا يقل عنه أهمية. إذ لولا النقل، لبقي العقل مهما بلغ من النشاط والفاعلية بعيداً عن الدين، أي أنه سيبحث وينتج في غير الدين. وواضح ماذا ستكون النتيجة في مثل هذه الحالة. التعقل من دون النصوص الدينية لا يؤدي الى معرفة الدين طبعاً، وليس هذا وحسب، بل وقد يكون سبباً في ألوان غريبة من الضلال. ثم إنّ العقل ذاته يدلنا أن الأسلوب الصحيح لمعرفة أي شيء يقتضي الاستناد الى المصادر الأصلية لذلك الشيء.

٦ـ المصادر النقلية لمعرفة الدين :

ثمة مصدران «نقليان» لمعرفة الدين لا ثالث لهما: الكتاب والسنّة، ومصدرية القرآن الكريم واضحة جداً لجميع المسلمين وحتى لغير المسلمين. فالذي يريد التعرف على الاسلام عليه أخذ ملامح وأبعاد هذا الدين من القرآن الكريم. وبالنسبة للسنّة الشريفة، بالرغم من أن المسألة يجب أن تكون محسومة أيضاً، إلاّ إن من المفيد الإلماع الى بعض الأمور:

هنالك حقائق ومعارف عديدة جاء بها القرآن الكريم، لا يمكن أن نجد

تفسيرها وشروحها إلاّ في السنة. خصوصاً إذا أردنا الاحتراس من التأويل (وهو التحريف المعنوي في واقع الأمر) وإصابة الحقيقة القرآنية دون نقص أو زيادة. كما إن الأحكام الشرعية الواردة في القرآن، سواء العبادات أو المعاملات أو الاجتماعيات أو السياسيات جاءت بشكلها الكلي، ولا يمكن أن نجد تفاصيلها إلاّ في الأحاديث. وغني عن القول أن المسلم ما لم يتيقّن من شرعية العمل لا يجوز له ممارسته كعبادة أو معاملة أو موقف سياسي أو حركة اجتماعية. فمثلاً إذا لم يتيقّن عن طريق الشرع أن صلاة الصبح ركعتان، لا يستطيع أن يصليها بهذا الشكل. وكذلك الحال بالنسبة لباقي العبادات والمعاملات والمواقف الحياتية، لابد أن نأخذ شكلها الشرعي من الشارع المقدس. هذا على الرغم من إمكانية الوصول الى بعض التفاصيل عن طريق الاجتهاد المستند بدوره الى القرآن والسنة الشريفة.

وبهذا تكون السنة كل شيء في الاسلام بعد القرآن الكريم. ومن دون الرجوع إليها لن تطابق الأعمال القرآن، ولن تؤدى العبادات والمعاملات بشكل صحيح. والواقع أن المسلمين الملتزمين في كل أصقاع العالم الاسلامي إنما يعملون بالسنّة. أي أن أعمالهم مطابقة للقرآن الكريم بحسب ما توضحه وتشرحه السنة.

ورغم الثنائية الظاهرية للكتاب والسنة، غير أنهما في عملية المعرفة الدينية حقيقة تركيبية واحدة لا تقبل الانفصال، ولا تتخلّف إحداهما عن الأخرى، ولا يفترقان على حد تعبير الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

٧ـ حملة القرآن (أهل الذكر):

للقرآن الكريم كأي شيء آخر متخصصوه الذين يجب مراجعتهم لفهمه فهماً تأسيساً أو توكيدياً. وقد هدانا القرآن ذاته الى هؤلاء بقوله **﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾**[١].

ولابد لهؤلاء المتخصصين أن يكونوا معصومين، ذلك أن القرآن كتاب لا تناقض فيه بتصريح القرآن ذاته. إذن لابد أن يكون المرجع في فهم القرآن وتوضيح ما أشكل منه، بمعزل عن التناقض أيضاً. أي لا يصح أن يكون أهل الذكر أصحاب مذاهب ومشارب متضاربة. ولا يمكن أن نجد هذه الميزة إلاّ في المعصومين. والتاريخ خير شاهد على ما بين علماء الاسلام (من متكلمين وفلاسفة وفقهاء ومفسرين و ... و...) من اختلافات وتضارب. إذن لو كان المراد من أهل الذكر عموم العلماء، سيكون القرآن الكريم قد ناقض نفسه. لأن اختلافات العلماء ستسري الى القرآن ومفاهيمه ودلالاته[٢].

ولو افترضنا أن السنة لم تتحدث بشيء عن كيفية صلاة الصبح وعدد ركعاتها، وكان تحديد هذه الأمور من واجب العلماء المسلمين. فماذا

---

(١) سورة الانبياء/الآية ٧.

(٢) وهذا ما حصل بالفعل. فالاختلافات العلمية والنظرية الهائلة بين المسلمين سببها عدم الرجوع أو الرجوع الناقص لـ «أهل الذكر» وبتعبير العلامة الطباطبائي تحميل الآراء الفنية والصناعية على القرآن الكريم ـ الميزان، ج٥: ص٢٨٢ ـ ٢٨٣. طبعة بيروت ١٣٩٠هـ.

ستكون النتيجة؟ وكم نوعاً من انواع «صلاة الصبح» كانت ستظهر بين المسلمين؟ لاشك أن كل جماعة في كل مدينة أو منطقة ستصلي الصبح بصورة مختلفة عن الجماعة الأخرى تبعاً لما يقوله عالمها!!

وبغض النظر عن الأحكام العملية التي هي بأمس الحاجة للسنة الشريفة، تحتاج المعارف الدينية أيضاً الى مثل هذا الإسناد. وكل ما في الأمر أن صلاة الصبح ممارسة عملية محسوسة، بينما المعارف النظرية ظاهرة غير محسوسة.

فخذ مثلاً اختلاف الفلاسفة والمتكلمين حول العلم الإلهي وارادة الله وكيفية صدور الأفعال عنه. أو المناظرة المطولة المتشنّجة بين سليمان المروزي (المتكلم والفيلسوف الخراساني في عهد المأمون) وبين الامام علي الرضا عليه السلام وما قدّمه الامام من احتجاجات تؤكد أن الارادة من صفات الافعال[1] (كالخلق والرزق) وليست من صفات الذات (كالسمع والبصر)،

(1) «ذهب بعض العلماء استناداً الى مضامين عدد من الاحاديث المروية عن الائمة المعصومين عليهم السلام، الى أن ارادة الله عز وجل من صفات الافعال عنده» ـ قصة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي. ج٢ ـ ص٣٠. وينبغي الالتفات الى أن الآيات التي جاء فيها فعل الارادة بأداة الزمان تدل هي الأخرى على هذا المعنى (إذا اراد الله شيئاً ...) ويبدو أن رأي المتكلم والمحدث الشيخ ابو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ) حول الارادة: «إن له صفات مجازات، وهي ما وَصَفَ الله به نفسه من انه يريد ويكره» (كنز الفوائد، ج١ : ص٢٤١) يشير الى هذا المعنى ايضاً. أي ان الارادة ليست صفة حقيقية دائمية، وهي بالتالي ليست من صفات الذات. وكذلك الحال بالنسبة لراي المتكلم الشيخ سديد الدين الحمصي الرازي (توفي بعد ٥٣٨ هـ) في (المنقذ من التقليد) ج١ : ص٨٦. وقد كان لهؤلاء العلماء بحسب ما لهم من معارف وتحقيقات روائية، آراء متطابقة مع آراء أهل البيت عليهم السلام.

وقوله عليه السلام : «إرادته غيره ... ونفي المعلوم ليس بنفي العلم، ونفيُ المراد نفيُ الارادة أن تكون»[1]. وقد تهرب المروزي بآرائه المتناقضة من قبول الحقيقة حتى انه أضحك الحاضرين، وأغضب المأمون الذي دعاه لالتزام الإنصاف.

ان القرآن الكريم ينادي بنا ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾ والاحاديث المنقولة عن طرق الفريقين تؤكد أن أهل الذكر هم المعصومون، هذا ناهيك عن الدليل العقلي الذي مر بنا.

٨ـ حديث الثقلين:

ما ذكرناه من تلازم بين الكتاب والسنة لخّصته وثيقة خالدة هي الحديث النبوي المشهور المتواتر، والمعروف بحديث «الثقلين». والذي يعدُّ بحق «بياناً» تضمن معيار النجاة والفلاح، ومناط السير العملي والعلمي في صراط القرآن الحكيم.

يرسم حديث الثقلين العلامات الكافية لطريق المعرفة النظرية والسلوكية بالإسلام، ويشدد على أنه الطريق الوحيد، الذي لا سبيل سواه. «إني تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضِلُّوا بعدي، أحدُهُما أعظم من الآخر: كتابَ الله وعترتي».

وكما بيّنتُ في كتاب «شرف الدين» يعد هذا الحديث من متواترات

(١) الاحتجاج، ج٢: ص٣٦٥ ـ ٣٧٢. إنتشارات اسوه، طهران: ١٤١٣هـ.

وقطعيات الاسلام. فقد رواه العلماء من مختلف الفرق والمذاهب الاسلامية. ولم يكن أهل السنة أقلَّ روايةً له من الشيعة. وقلما خلا كتاب مهم منه. فهنالك أربعة مجلدات من كتاب (عبقات الأنوار) حول هذا الحديث العظيم وأسانيده المتعددة من طرق أهل السنة. وقد وردت في هذا الكتاب أسماء ١٨٧ من مشاهير الحفّاظ والرواة وكبار علماء السنة ممن رووا حديث الثقلين، كما ثُبتت أسماء كتبهم التي ورد فيها الحديث[١].

٩ـ حديث الثقلين في خطب فاطمة الزهراء عليها السلام:

بعد رحيل الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وانقطاع الوحي الإلهي، كانت الصديقة الزهراء عليها السلام أول من نادى بوصية الرسول في القرآن وأهل البيت بأبلغ الكلمات وأعمقها، ونهضت نهضة أمة بأكملها من أجل شرح معالم الهداية القرآنية. وهذا ما يمكن أن نلحظه بأبهى صورة في «الخطب الفاطمية».

لقد كان هذا الفصل من العمل الرسالي الايماني وليد التربية الوحيانية الخالصة، وخطوة تذكِّر بإشراقات الأنبياء، وتعيد الى الذهن البلاغات الرسالية الكبرى ... كلمات قلّما يوجد لها نظير في كل تاريخ الفكر والخطابة والفلسفة والحقوق والسياسة والادارة والاخلاق والتربية والتبليغ[٢].

---

(١) شرف الدين ـ ص٥٦ ـ الطبعة الثانية.

(٢) راجع «الاحتجاج» ج٢: ص٢٥٣ ـ ٢٧٤.

١٠ـ حديث الثقلين في نهج البلاغة:

الإمام علي بن ابي طالب عليه السلام حارس تراث الرسالة العظيم، والمثل الأعلى للوصاية النبوية، وردت عنه اقوال عديدة حول القرآن وأهل البيت، مؤكداً على الدور الهائل للقرآن الكريم في جميع الخطوات التكاملية للإنسان. فالقرآن في نهج البلاغة نور مشع دائماً، ومشعل وقّاد وبحر عميق وينبوع دفاق[١]. وفي الوقت الذي يلفت فيه الامام علي عليه السلام الانظار الى عظم القرآن الكريم، يركز على وجوب أخذ معارف القرآن من أهله وحملته. وأن لا يؤّول تبعاً للآراء والأهواء[٢].

لقد اعتبر الامام بعض الآيات نازلة بحق أهل البيت[٣]، موبّخاً أولئك الذين توهموا أنفسهم «راسخين في العلم» منتحلين هذه الصفة من المعصومين[٤].

ويذكّر المسلمين بأنه الوحيد القادر على الحركة بالأمة في طريق الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وإنقاذها من الضلال، والتخفيف عن كواهلها بتطبيق العدل فيها[٥]. ويعتبر مناط الاتباع الكامل للرسول الاكرم

(١) نهج البلاغة ـ ص٦٤١ ـ شرح محمد عبده ـ الجزء ٢: ص٢٠٢.
(٢) نهج البلاغة ـ ص٢١٤ ـ شرح محمد عبده ـ الجزء ١: ص١٥٢.
(٣) نهج البلاغة ـ ص ٤٨٠ ـ شرح محمد عبده ـ الجزء ٢: ص٥٨.
(٤) نهج البلاغة ـ ص ٤٣٧ ـ شرح عبده ـ ج٢: ص٣٦.
(٥) نهج البلاغة ـ ص٥٤٢ ـ شرح عبده ـ ج٢: ص٩٦ ـ ٩٧.

في الاتباع الكامل للثقلين، ويحدثنا عن جِدِّهِ واجتهاده في هذا المجال[1].

١١ـ حديث الثقلين وعلماء السنة:

ذكرنا أن حديث الثقلين مروي في عشرات الكتب السنية والشيعية[2]. وهنالك تأليفات مستقلة بشأنه، منها (عبقات الأنوار) «مجلدات حديث الثقلين» الذي يتضمن شهادات مهمة لعدد من علماء أهل السنة حول صحة أسانيد هذا الحديث، وأهمية محتواه. وفيما يلي نذكر فقط ما قاله المتكلم الشهير سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ) في كتابه «شرح المقاصد»: «ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام قرنهم بكتاب الله تعالى في كونِ التمسك بهما منقذاً من الضلالة، ولا معنى للتمسك بالكتاب إلّا الأخذ بما فيه من العلم والهداية، فكذا في العترة[3]».

١٢ـ التلازم بين القرآن والسنة(١):

حديث الثقلين ذو دلالة ساطعة على أهمية النقل في معرفة الدين والتعريف به. ففي هذا الحديث وعشرات الأحاديث الأخرى، يحيل الرسول أمته في فهم الدين والالتزام به الى مصدرين رئيسيين: القرآن

(١) نهج البلاغة ـ ص٢١٥ ـ شرح عبده ـ ج٢: ص١٥٣.

(٢) ككتاب (المراجعات) ص١٤ ـ ١٧ ـ الطبعة العشرون ـ القاهرة ١٣٩٩هـ.

(٣) عبقات الانوار ـ حديث الثقلين، ج٣: ص٢٦ فما بعد ـ طبعة إصفهان ١٣٧٩هـ. وراجع أيضاً (شرف الدين) ص٥٥ إلى ٦٤ ـ الطبعة الثانية.

والعترة. والمقصود بالعترة التعاليم الحديثية والعملية والتقريرية للمعصومين.

إذن المرجع الثاني في عملية النقل الرامية الى معرفة الاسلام والقرآن، هو الروايات والاحاديث. وبالطبع هناك من الأحاديث والسنن ما هو معتبر صحيح، وما هو غير معتبر. وهذا ما سوّد فيه علماء الاسلام آلاف الكتب والصفحات، وظهرت فيه حقول علمية خاصة، حتى قال بعضهم: «... إن الاجتهاد يكون في صحة السند وضعفه، كما يكون في استخراج الحكم من آية أو رواية»[1].

وهو اجتهاد ممكن وميسور. وأهل الفن والأختصاص يعرفون هذه الأصول والموازين[2]. وهم من يجب أن يبيّنوا حقائق الدين ويحدثوا الناس بها، ويؤدوا ما كلّف القرآنُ والسنةُ العلماءَ بأدائه. أو ليس الاختصاص والمهارة والمعرفة العميقة في أي فرع من الفروع العلمية من أهم المسلمات في العصر الراهن وبدونها تتصدّع حياة الناس وتتضارب شؤونهم؟ إذن لماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للاختصاص في العلوم الدينية والمعرفة بمصادر الدين؟

(١) رسالة الاسلام ـ ج ٢ ـ ص ٣٨٩ (طبعة الروضة الرضوية) ويلاحظ راي الشيخ محمد جواد مغنيه حول السنة والتعاطي العلمي للشيعة مع هذا الموضوع، في مقال بعنوان «العمل بالحديث وشروطه عند الإمامية» ـ رسالة الاسلام، ج١٤: ص٢٢٤ ـ ٢٣٠.

(٢) «علم أصول الحديث» و «علم اصول الفقه» يسميان بالأصولين. وهما ضروريان لمعرفة الدين بالطريقة النقلية. وفي علم أصول الحديث تدرس الاصطلاحات الحديثية واساليب الاستنباط من الاحاديث.

١٣ـ التلازم بين القرآن والسنة (٢):

لابد من التذكير هنا بنقطة أخرى، هي أننا إذا لم نراجع الأحاديث والروايات مراجعة علمية، ففضلاً عن أننا لن نصيب معرفة صحيحة بالإسلام (على المستويين النظري والعملي)، سوف نفوّت على أنفسنا فرصة الإفادة من الكم الهائل من المعارف والعلوم العميقة الواردة في الأحاديث. ولا شك أن طلاب المعرفة والباحثين عن الحقيقة ليسوا على استعداد لهذا التفريط. كما أن الناس العاديين بإمكانهم أن ينهلوا من هذه المعارف بحسب مستويات استيعابهم. إذ من الواضح للجميع ما تنطوي عليه هذه النصوص من معالجات مهمة لمختلف أبعاد الحياة والمعيشة الانسانية، وما تتضمنه من تأكيدات على معاني العدالة وحقوق الانسان، وما يمكن أن تلعبه من دور حاسم في التصدي للظلم والسلبيات والفواصل الطبقية في المجتمع.

ومن ناحية أخرى، لا يجيز لنا العقل الزهد في الرجوع الى مصادر العلوم القرآنية، وانما يطالبنا بالاستناد إليها باعتبارها «مصادر علمية»، واستقاء مختلف العلوم منها بعد الاطمئنان الى صحتها واسانيدها. وفيما يلي نورد بعض الأحاديث لمزيد من التدليل على القيمة العلمية الكامنة في اعتماد النصوص الدينية مصدراً للمعرفة:

١ـ ينقل الشيخ الطبرسي في تفسير الآية ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾[1] عن

---

(١) البقرة/ ٢٦٩.

الامام الصادق عليه السلام أن المراد بالحكمة القرآن والفقه (وليست المشارب البشرية والسلوكية الوضعية) وهذا حديث مفتاحي مهم جداً. وهو إلى ذلك إرشاد لحكم عقلي. فالعقل يحكم أن القرآن متكامل في معارفه ومستقل وغني بذاته. وكذلك الحال بالنسبة لطريق التعقل القرآني (المرتكز على التعقل الفطري الخالص)، فهو طريق كامل مستقل غني عن أية إمدادات خارجية وتأويلات زائدة. ويروي صاحب «مجمع البيان» بعد هذا الحديث حديثاً مهماً آخر عن النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم يقول فيه: «إن الله آتاني القرآن، وآتاني من الحكمةِ مثلَ القرآن، وما من بيت ليس فيه شيء من الحكمة إلاّ كان خراباً، ألا فتفقهوا وتعلموا، فلا تموتوا جهالاً»[1]

كما يروي الطبرسي أيضاً في تفسير الآية ٤٨ من سورة آل عمران (ويعلّمه الكتاب والحكمة ...) حديثاً عن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «أوتيت القرآن ومثليه»[2].

فهل يمكن غض النظر عن كل هذه المعارف والحقائق العلمية والعملية المصيرية جداً في بناء الفرد والمجتمع؟ والتساهل في الأخذ من السنة؟ وهل يصح التخبّط ذات اليمين وذات الشمال من أجل تحصيل المعرفة من هذا وذاك؟ والتبجّح بالأخذ من المدارس الشرقية والغربية؟ والاعتماد على نظريات ظنية زاخرة بالتناقضات والنواقص؟ والتغافل عن معين المعارف

(١) مجمع البيان ـ ج٢ ـ ص٣٨٢ ـ بيروت ١٣٧٩هـ.

(٢) مجمع البيان ـ ج٢ ـ ص٤٤٥.

الوحيانية المودعة في الكتاب والسنة؟

٢ـ فضلاً عن حديث الثقلين، وما جاء في الخطب الفاطمية ونهج البلاغة، وبغض النظر عن الآيات القرآنية بهذا الشأن، ومنها الآية التي تعتبر الراسخين في العلم وأهل الذكر المصادر الصحيحة للعلوم القرآنية، ثمة أحاديث معتبرة عديدة اخرى تتناول ذات المضمون والمعنى. ومنها هذه الأحاديث الخمسة:

١ـ إن علياً مع القرآن، والقرآن مع علي، لا يفترقان حتى يردا عليَّ الحوض[1].

والمعيّة الواردة في هذا الحديث معيّة جامعة انضمامية، أي أن علياً مع القرآن في كل مراحل العلم بالقرآن والعمل به. وحكم «المنضمّين» أن أحدهما كالآخر تماماً، وما ينطبق على الأول من الأحكام ينطبق ضرورة على الثاني. وقد ورد هذا الحديث في مصادر أهل السنة أيضاً. وتستفاد منه عصمة الامام علي عليه السلام.

٢ـ أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها.

وهو حديث رواه الى جانب كبار علماء ومحدثي الشيعة، ما يربو على ١٤٠ من ألمع محدثي السنة[2]. وهو الدال بكل وضوح على أن علي بن ابي طالب هو السبيل الطبيعي والسليم لدخول مدينة العلوم النبوية بكل ما

---

(١) سفينة البحار ـ ج٢: ص٤١٤.

(٢) الغدير ـ ج٦: ص٦١ و ٧٧.

تحتويه من تفاصيل معرفية عن القرآن الكريم.

٣ـ جاء في «كنز العمال» و «الغدير» عن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «عليٌّ باب علمي، ومبينٌ لأمتي ما أرسلتُ به من بعدي[1]»

٤ـ ورد في حديث «الغدير» المعروف، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ايها الناس، قد بينت لكم مفزعكم بعدي، وإمامكم ووليكم وهاديكم، وهو أخي علي بن ابي طالب، وهو فيكم بمنزلتي فيكم، فقلِّدوه دينكم وأطيعوه في جميع أموركم، فإن عنده جميع ما علمني الله، من علمه وحكمته، فسلوه وتعلموا منه، ومن أوصيائه من بعده، ولا تُعلِّموهم ولا تتقدّموهم ولا تخلفوا عليهم، فإنهم مع الحق والحق معهم، لا يزايلونه ولا يزايلهم[2]».

٥ـ لايفارقون القرآن ولايفارقهم القرآن حتى يردوا عليَّ حوضي[3].

ومعنى أن القرآن بدوره لا يفارقهم هو أن ما يؤخذ عن غيرهم من معارف القرآن وعلومه لا يمكن أن يُطمئن إليه. وقد وردت في هذا المعنى أحاديث كثيرة منها ما رواه صاحب «المناقب» عن الامام الحسين عليه السلام أنه قال: «والـمُعوَّلُ علينا في تفسيره»[4].

---

(١) كنز العمال، ج٦: ص١٥٦ ـ الغدير ـ ج٣: ص٩٦.

(٢) الغدير ـ ج١ ـ ص١٦٦.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) «المناقب» لابن شهرآشوب ـ ج٤ ـ ص٦٧.

إذن نستطيع الوصول عبر الأحاديث والأخبار الى حقائق وتعاليم ضرورية جداً لمعرفة الاسلام والقرآن والاحكام. بل ثمة حقائق لا نستطيع بلوغها إلاّ عن هذا الطريق. وهنالك أحاديث يمكن توظيفها بشكل فاعل لبناء الفرد والمجتمع بالصورة المثلى، والاستغناء عن الحديث يحرمنا بطبيعة الحال من ثروة فكرية هائلة.

ويجب الالتفات هنا الى أن الكثير من التفاصيل والأمور الواردة في أحاديث المعصومين غير موجودة في القرآن الكريم. وللمثال نقول إن من أهم القضايا في النظرية الاقتصادية الاسلامية، محاربة التكاثر والاكتناز، والعمل من خلال ذلك على ترتيب معيشة الناس وفق أساس سليم من التداول المالي المرن بين مختلف طبقات المجتمع. وهو ما أشارت إليه سورة التكاثر. لكننا إذا اكتفينا بسبب نزول السورة، فلن نصيب الحقائق الاقتصادية الكبرى التي تقتضي مناهضة التكاثر، ولن نتبيّن بصورة جلية أبعاد التكاثر ومصاديقه المختلفة. أما بالرجوع الى سنن المعصومين ومن ذلك حديث «جنود العقل وجنود الجهل»[1] فسنجد أن التكاثر ظاهرة جاهلية في كل زمان ومكان. والحدود الصحيحة للملكية في الاسلام هي حدود «قوام» المال التي أشار إليها القرآن.

حقيقة أن «التكاثر» يقف على الضد من «القوام» لا يمكن استخلاصها إلاّ من الأحاديث. وحينما نبحث في قضايا الاقتصاد الاسلامي على أساس

---

(١) الكافي ـ ج١: ص٢١. وتحف العقول ـ ص٢٩٥.

الكتاب والسنة ستتضح لنا خطورة التكاثر وأهمية معالجته اكثر فأكثر. حتى يبدو اغفال هذا المعنى من أبرز معيقات تحقيق الهدف الاقتصادي الإسلامي الأكبر المتمثل بإفشاء القسط والعدل في المجتمع الاسلامي.

والمثال الآخر الذي يمكن أن يساق في هذا المجال هو تعريف «العدل» بحسب ما جاءت به الروايات. فبالحديث يتضح لنا أن معنى العدل هو بلوغ المجتمع درجة يرتفع معها الفقر، وتضمحل الفاقة. يقول الامام الكاظم عليه السلام: «لو عُدِلَ في الناس لاستغنوا»[1]. وهذا حديث يتصل اتصالاً مباشراً بالآية الكريمة ﴿**إن الله يأمر بالعدل**﴾[2] التي لم تتعرض للمضمون المذكور في الحديث الشريف. ومن المهم الإشارة الى دور هذا الحديث في العصمة من الضلالة والانحراف نتيجة مشاهدة الممارسات الخاطئة. ففي أقل تقدير يدلنا حديث الامام الكاظم عليه السلام أن حقيقة الدين ووجهة النظر الاسلامية بشأن العدل تختلف اختلافاً كبيراً بل وتتناقض مع الكثير من الممارسات التي تصدر عن المسلمين.

١٤ـ آفاق المعرفة الحديثية:

إن تخلفنا عن سنة المعصومين تخلّف عن القرآن بنص الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فضلاً عن حكم العقل ودلالته. وفيما

---

(١) اصول الكافي ـ ج١: ص٥٤٢ ـ وورد المضمون ذاته في حديث للصادق عليه السلام ـ مجلة نقد ونظر ـ العدد ١٠ و ١١ ـ ص٥٨ ـ ٧٩.

(٢) النحل/ ٩٠.

يلي استعراض لبعض المجالات المعرفية التي ينبغي الانتهال فيها من معين السنة المطهرة الى جانب القرآن الكريم:

١ ـ تفسير المعرفة القرآنية.

ـ المعرفة التوحيدية.

ـ المعرفة المعاديّة.

ـ معرفة النفس.

ـ المعرفة بالحياة الانسانية بشقيّها الدنيوي والأخروي.

ـ المعرفة بليلة القدر.

ـ معرفة الحروف المقطعة في القرآن.

ـ الأسماء الحسنى.

ـ أسرار الآيات القرآنية، سواء كانت عملية تطبيقية أو علمية طبيعية.

ـ سنن الاستدراج والاستبدال في المجتمع.

ـ التأويل[1].

٢ـ الأحكام الفقهية في القرآن.

ـ الأحكام السياسية الرامية الى تحقيق المجتمع القرآني (المجتمع القائم بالقسط).

---

(١) المراد به المعاني والمقاصد التأويلية للقرآن الكريم التي توجد لدى الراسخين في العلم وحسب، وهم المعصومون عليهم السلام. وليس تأويل الآيات بحسب الآراء والافكار المختلفة كما نجد ذلك عند الفلاسفة والعرفاء وباقي العلماء. حول هذا الموضوع راجع ما جاء في كتاب الحياة، ج٢: ص١٧٦ ـ ١٨٢.

ـ الأحكام الاجتماعية.

ـ الأحكام الاقتصادية (النظرية الاقتصادية في الاسلام).

ـ الاحكام القضائية.

ـ الاحكام التربوية.

ـ الاحكام العبادية.

ـ المعاملات.

ـ السلوكيات والأخلاق.

ـ احكام الحيوانات وحقوقها.

ـ احكام النباتات وحقوقها.

ـ احكام الدفاع العسكري.

ـ احكام العلاقات الدولية.

٣ـ المعرفة الحديثية بالقرآن.

٤ـ المعرفة الحديثية بالأنبياء.

٥ـ معرفة الحجة حديثياً.

٦ـ معرفة العقل.

٧ـ علم الإنسان.

٨ـ النزعة الانسانية (التركيز على حرمة الانسان بما هو إنسان وصيانة كرامته وحقوقه، من أي ملّة كان أو دين أو عنصر).

٩ـ العدالة والمساواة[1].

---

(١) يلاحظ المجلد الخامس والسادس من كتاب الحياة.

١٠ـ معرفة السماء حديثياً[1].

١١ـ الكائنات الحية.

١٢ـ الملائكة.

١٣ـ الطبيعة.

١٤ـ الاحتجاجات في أحاديث المعصومين عليهم السلام.

١٥ـ فلسفة التاريخ.

١٦ـ علم الأخلاق.

١٧ـ الشعر والفن.

١٨ـ الأحكام الانشائية في الأحاديث (مكمّلات الاحكام القرآنية).

١٩ـ القواعد الفقهية الحديثية.

٢٠ـ القواعد الأصولية الحديثية.

٢١ـ الأدعية والزيارات.

في إطار الأدعية والزيارات بحد ذاتها هنالك معارف عميقة وآفاق واسعة تنفتح أمام ذهن الإنسان لبناء الذات وإدراك الحقيقة وترشيد العقل وإحراز الفلاح و ... الخ، لا يمكن العثور على نظير لها في مكان آخر.

١٥ـ المنهج في فهم الحديث:

ذكرنا في بداية البحث أن المعرفة بالدين تستند على ركيزتين: العقل

(١) يراجع كتاب «الهيئة والاسلام».

والنقل. وأشرنا الى أن المعرفة الخالصة للدين الاسلامي لابد أن تستقي مادتها من السنة الشريفة. أي أن الباحث الاسلامي يجب أن يرجع (بعد مقدمات ضرورية) الى الثقلين المتلازمين، القرآن والسنة. ويستفيد منهما بمنهجية العقل والاجتهاد.

وكما يجب أن يكون فهم القرآن فهماً عقلانياً مستقلاً ينأى عن التقليد والاتباع. كذلك الحال بالنسبة لفهم الأحاديث. فرغم حجيّة الظواهر التي سنشير اليها لاحقاً، ينبغي أن تبتنى المعارف والعلوم الحديثية على مقومات عقلية منطقية مقبولة.

هذه هي المنهجية الصحيحة للتعاطي مع الحديث الشريف. ولكن يلاحظ على امتداد تاريخ الفكر الاسلامي أن بعض علماء الشيعة رفضوا هذا المنهج، وتنكّروا للفهم الاجتهادي للنصوص والأحاديث (هذا فضلاً عن نظائرهم من أهل السنة أمثال داود الظاهري الإصفهاني «توفي ٢٧٠ هـ» وأتباعه، والحنابلة) وركنوا الى وعي خاص في التعامل مع الحديث والسنة أفضى الى ظهور المدرسة «الإخبارية».

والمدرسة الاخبارية ليست مذهباً عقيدياً أو كلامياً في الاسلام. بل يمكن اعتبارها مجرد منهج فقهي. لذلك سمّاها البعض (المدرسة الفقهية الإخبارية).

ان من أبرز معالم المدرسة الإخبارية رفضها «الاجتهاد» و «علم أصول الفقه» واستخدام قواعد هذا العلم في التعاطي مع النصوص

واستنباط الأحكام. ورغم أن الأخباريين شددوا على الجزم بصدور الحديث عن المعصوم وعدم التعارض بين الأحاديث، لكنهم رفضوا «العقل» و «الإجماع» كسبيلين لاستنباط الأحكام، شأنهم في ذلك شأن أتباع الظاهر من أهل السنّة، الذين رفضوا «الرأي» و «القياس» وأكدوا على استعمال «الاحاديث» بعيداً عن أي اجتهاد أو قواعد أصولية. بل إن بعضهم لا يرون حتى ظواهر القرآن حجّة كافية وحدها[1]. ولا يهتمون بقواعد «التعادل والتراجيح»، ولا يستخدمون «الأخبار العلاجية»، ولا يعملون إطلاقاً بـ«تنقيح المناط»، ويعتبرون الاجتهاد في الفقه بدعة.

والظريف في المسألة هي أن المذهب الإخباري يناقض الأخبار ذاتها، فالاخبار والأحاديث الشريفة (ناهيك عن القرآن الكريم) تحض المسلمين بقوة على التعقل والتفكير والوعي المستقل والبحث الدقيق العميق، والتفقه في الدين، وترسم للعقل الإنساني مكانة سامقة، وتعتبر لاستخدامه بالغ الأهمية، وبشكل قل أن نجد له نظيراً في باقي المدارس الفكرية[2]. فما اكثر ما ينادي الكتاب العزيز «أفلا تعقلون» وما أكثر ما نقرأ أحاديث من قبيل؛

(١) مع أن الاحكام المذكورة في القرآن الكريم تأخذ صفة «القضايا الحقيقية» وليس «القضايا الخارجية»، وينبغي دائماً مراجعة الاحاديث والسنة لمعرفة مقاصدها وتفاصيلها، فإن الائمة الاطهار عليهم السلام أرجعوا الناس الى ظاهر القرآن، وأكدوا على عرض الاحاديث المتعارضة على القرآن الكريم.

(٢) تراجع الأحاديث التي تؤكد على وعي الروايات والاخبار، وكون الدراية افضل من الرواية. الباب الاول من كتاب الحياة، ج١.

«ثمرةُ العقل، لزوم الحق»[1] و «عليكم بالدرايات لا بالروايات»[2].

ثم إن غالبية قواعد علم الأصول، خصوصاً الأصول العملية، وكذلك القواعد الفقهية (القواعد المتصيدة) تستند بشكل مباشر أو غير مباشر الى السنن والاحاديث. وقد ألفّ بعض صحابة الأئمة عليهم السلام كتباً مستقلة بهذا الشأن. وحسب النتائج التي توصل إليها صاحب كتاب «تأسيس الشيعة ... » فإن أئمة أهل البيت عليهم السلام وأصحابهم هم أول من وضع علم أصول الفقه.

طبعاً، يجب الاعتراف أن هناك من علماء المذهب الإخباري، رجال فضلاء ذوي معارف وعلوم جمّة ونظريات مبتكرة مهمة، وقد صدرت عنهم أحياناً آراء ذات قيمة كبيرة في المنطق والفلسفة والاستدلالات العقلية[3]. لكن المدرسة الاخبارية عموماً تبقى اتجاهاً غير مقبول في العلوم الفقهية، بسبب النتائج المنهجية غير السليمة التي تخرج بها، وخصوصاً في عصر الغيبة. ويبقى السبيل الصحيح ما اختطّه المجتهدون الأصوليون. ومن هنا تبرز قيمة الجهود التي بذلها أمثال محمد باقر الوحيد البهبهاني (توفي ١٢٠٨ هـ) في دحض الرؤى الإخبارية[4].

---

(١) غرر الحكم ـ ص١٥٨ ـ مطبعة النعمان ـ النجف الاشرف.

(٢) كنز الفوائد ـ الكراچكي ـ البحار، ج٢: ص١٦٠.

(٣) قصة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي، ج١: ص١٠٣ فما بعد.

(٤) يراجع «الفوائد الرضوية»، ج٢: ص٤٠٤ ـ ٤٠٨. طبعة المطبعة المركزية في طهران ١٣٢٧ش [١٩٤٨م]، ولمزيد من المعلومات حول المدرسة الاخبارية تراجع مقالات الشيخ ابراهيم الجنّاتي «المدرسة الاخبارية والمدرسة الاجتهادية» مجلة كيهان انديشه العدد ١٣ و ١٤. «دائرة المعارف الشيعية» مدخل «الاخبارية» ج٢: ص٧ ـ ١٢.

١٦ ـ الاجتهاد بين العقائد والأحكام :

اتضح لحد الآن أن المنهج العلمي الصحيح في استيعاب المعارف وفي استنباط الأحكام، هو منهج التعقل والاجتهاد. لكن ينبغي التدقيق في أن الاجتهاد في «العقائد» غير الاجتهاد في «الفقه» والقدرة على استنباط الاحكام. فالاجتهاد في العقيدة ليس بمعنى «الاستنباط» بل بمعنى «الاستدلال». أي أن علينا معرفة عقيدتنا والعلوم المتصلة بها بطريقة استدلالية نستخدم فيها عقولنا وامكانياتنا البرهانية (بعيداً عن المصطلحات العلمية والمعارف المتضاربة التي سبق أن أشرنا اليها)، لا أن نستخرج عقائد من عند أنفسنا، أو نخلط مفاهيم وافكاراً وضعية بالوحي السماوي، ثم نقول؛ هذا هو الاستنباط الذي توصلنا إليه ! فالعقيدة الصحيحة معلومة واضحة ولا تحتاج الى استنباط أو معالجة أو تأويل. أي أن دين الله ليس ناقصاً ليبادر البشر الى تكميله[1]. وانما الواجب بمقتضى العقل والنقل هو أن تفهم العقيدة الصحيحة بشكلها الأصلي عن طريق العقل والبرهان، وحسب مستويات الناس المتفاوتة.

أما الاجتهاد في الفقه فيعني الاستنباط والبحث في الآيات والأحاديث والاجتهاد فيها للوصول الى الحكم والفتوى حتى لو كان «حكماً ظاهرياً»

---

(١) وحول الاجتهاد في الفقه ايضاً يجب ملاحظة ان الاجتهاد يكون في الاستنباط، لا في التشريع.

في إطار الأدلة الأربعة.

ففي الفقه هنالك أحكام واقعية وأخرى ظاهرية. وإنْ لم نبلغ الأحكام الواقعية كان علينا الاجتهاد والاستنباط واستخدام الادلة الاربعة للوصول الى الحكم الظاهري. أما في مجال العقيدة، فليس ثمة عقيدة ظاهرية وعقيدة واقعية، حتى نكتفي بالعقيدة الظاهرية إذا لم نصل الى المعتقد الواقعي. فأصول الدين والعقيدة الاسلامية ثابتة وواقعية على الدوام ولا تحتاج في أي من أجزائها الى الاستنباط، وإنما تروي الواقع كما هو بالضبط، كقولنا إن الله واحد لا شريك له، أو إن المعاد واقعي وليس مثالياً، أو أن الكائنات حادثة حدوثاً ذاتياً وزمانياً، أو إن التوحيد الوحياني توحيد ايجادي وليس وجودياً، أي يتأسس على الخلق من العدم، دون التطورات التي قد تطرأ على حقيقة أزلية أسمها «الوجود».

كما أنَّ الفهم التقليدي للآيات والأحاديث العقيدية حالة مذمومة، بل وغير مقبولة في رأي الكثير من العلماء، كذلك الحال بالنسبة للفهم التأويلي للآيات والأحاديث، فهو غير مقبول عقلاً ونقلاً[1]. إذن بنبذ الفهم

---

(١) لان تاويل الكلام إفراغه من معناه الأصلي، وفرض معنىً جديد عليه، سواء كان معنىً فلسفياً أو عرفانياً أو كلامياً أو غير ذلك. وهذا ما لا يجوز مع كلام أي إنسان، فما بالك بكلام الله والانبياء والأئمة. ثم إن التاويل أساساً إبطال لحجيّة الظواهر، وهي أساس التفاهم والتفهيم بين البشر ومناط فهم الوحي الإلهي، هذا باستثناء التاويلات الواردة عن المعصومين عليهم السلام باعتبارهم المحيطين علماً بالتنزيل والتاويل. ويجب الالتفات الى ان ما يصل عن المعصوم عليه السلام في هذا الباب هو «المعنى التاويلي» وليس «تاويل المعنى».

التقليدي للآيات والأخبار العقيدية، واستبعاد فهمها التأويلي أيضاً، يمكن الوصول الى فهم تحقيقي يضمن تطابق العقيدة مع الواقع، وبلوغ الكمال الانساني المستحصل من الايمان بالعقيدة الصحيحة.

وبعد أن اتضحت لنا ضرورة الرجوع الى السُنّة، كونها حاجة عقلية وواجباً شرعياً، وبعد أن بيّنّا الخلل في المنهج الإخباري والنتائج التي يفضي إليها، حان الوقت لطرح المنهج الصحيح الذي نسميه «النقلي»[1] والمبتنى على الاجتهاد والتفقه في الأخبار والاستقلال في الفهم والتأمل العقلي، والتسليم العقيدي المرتكز على الأدلة والبراهين. وهو المنهج الذي يقف موقف الضد تماماً من المنهج «الإخباري»[2]. مضافاً الى كونه السبيل الذي سار عليه علماء الاسلام على إمتداد التاريخ.

إنّ اعتماد الأحاديث في المجالات المعرفية المختلفة، والاستقاء من نميرها على المستويات الدينية والدنيوية، تكليف يؤكده حديث «الثقلين» وعشرات الأحاديث والروايات الأخرى فضلاً عن الآيات القرآنية. وعلى المستوى العملي أيضاً نجد أن جميع العلوم الاسلامية تأسست وتكاملت على دعائم النصوص الدينية. والمهم هو صيانة المعرفة القرآنية والحديثية، باجتناب التأويل والتركيز على حجية الظواهر والمعنى الأصلي للكلام الى حد الإمكان. وهذا هو حال العقلاء في تفهيمهم وتفاهمهم على امتداد تاريخ البشرية.

---

(١) اخبار گرائي.

(٢) إخباري گري.

١٧ـ حُجيّة الظواهر:

الخطاب القرآني، وأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام للناس وحواراتهم معهم، وحديث «الثقلين» على وجه الخصوص، تثبت جميعها حُجيّة الظواهر. ولو لم تكن ظواهر الآيات والأحاديث حجة على المسلمين، لن يبق سبيل للاستفادة منها. بل إن بناء العقلاء بديهياً في كل الأعصار والأمصار يقوم على العمل بظاهر الكلام والاستناد إليه واعتباره حجة.

إن حجية الظواهر ثابتة في محلها ولا حاجة الى كثير نقاش وبحث في هذا الموضوع، وجميع الناس يعملون وفق هذا الاعتبار، حتى معارضو حجيّة الظواهر، فهم يعبرون عن مقاصدهم بالألفاظ والكلمات، ويعلمون أن الجميع سيفهمون مراميهم من هذه الألفاظ والكتابات والمقالات.

وهذه الحجية غير مقتصرة على آيات وروايات الفقه في القرآن، بل تسري على مجمل الآيات القرآنية، بما في ذلك آيات العقائد. فحين لا نقول بالمعاني والمقاصد الظاهرية للآيات والأحاديث، ونرفض المفهوم اللفظي[١] لها، وننبذها أو نؤوّلها (وهو نمط آخر من النبذ)[٢]، كيف يمكننا

---

(١) نصير الدين الطوسي والعلامة الحلّي يعتقدان بلزوم دلالة الالفاظ على المعاني، ويدحضان الشبهات الواردة على هذا الصعيد. «كشف المراد» ص١٨٧ ـ طبعة قم ـ مكتبة المصطفوي.

(٢) ولهذا نبّه بعض العلماء الى ان تجاوز ظواهر القرآن إسقاط لحجيّته.

الزعم أننا نعتقد بالقرآن والحديث ونعمل بهما.

النقطة الثانية هي أننا إذا غضضنا الطرف عن ظواهر ومضامين القرآن والسنة، نكون قد حرمنا أنفسنا من الكثير من الحقائق والمعارف والعلوم. وقد يكون تأويل الظاهر ضرورياً في موضعٍ ما، لكن هذه المواضع قليلة جداً، ومتوقفة على وجود برهان بديهي يعارض المعنى الظاهري للآية أو الحديث. في مثل هذه الحالة يجوز التأويل، بل قد يجب. ولكن ينبغي ملاحظة خمسة أمور ضرورية:

١ـ يجب التدقيق في باقي الآيات والاحاديث، فربما قادنا ذلك الى الظفر بالمعنى الظاهري للنص دون حاجة الى التأويل.

٢ـ لابد أن يكون التأويل بمقدار الضرورة الملحّة، ومقتصراً على الموضع الذي يبدو فيه لازماً، فلا يتجاوزه الى مواضع اخرى. فلا يمكن القول بتأويل جميع الآيات والروايات بحسب ما نشتهي، تحت طائلة اضطرارنا في الحالة الفلانية الى التأويل.

٣ـ من المهم جداً أن لا يأتي التأويل متناقضاً أو غير متجانس مع الفضاء المعارفي للقرآن.

وبهذا يكون من الشطط الخطير التعاطي مع القرآن والسنة بحسب ماتمليه علينا أذواقنا الفلسفية والعرفانية والعلمية. فنسارع الى تأويل كل آية أو حديث لتنسجم مع مشربنا المشائي أو الإشراقي أو العرفاني. إذن لابد من تحديد التأويل وتقييده، لئلا يكون تأويلاً حراً ينأى بعيداً عن فضاء

العلوم القرآنية والفهم القرآني.

٤ـ البرهان الذي يستطيع أن يصمد لظاهر النص هو البرهان «البديهي» وليس البرهان «النظري». وتكمن أهمية البرهان بالدرجة الأولى في مادته ثم في صورته. وهذا ما لا يؤخذ بنظر الاعتبار في كثير من الأحيان، فتكون النتيجة أن تظهر صورة البرهان وكأنّها برهان متكامل تام البرهانية.

وتبرز أهمية العمل بهذا المبدأ المنهجي، بلحاظ إمكانية وجود برهان نظري يناهض برهاناً نظرياً آخر. وهي ظاهرة مشهورة في الكثير من المناقشات الفلسفية، حينما يوجد برهان نظري في الجانبين. وإذا سمحنا لأنفسنا بتأويل النصوص الدينية لتتطابق مع هذا البرهان النظري أو ذاك، لن نكون قد حققنا شيئاً سوى التفريط بالوحي والمعارف الوحيانية.

ولنفترض أن الفلاسفة المسلمين الذين ظلوا طوال سبعمائة سنة يقولون بأصالة الماهية (ولا يزال البعض يقول بذلك الى الآن)[1] قد أوّلوا النصوص وفق هذه النظرية. أفلا يكون من اللازم مع ظهور الفيلسوف صدر المتألهين، تأويل ذات النصوص لتنسجم هذه المرة مع نظرية «أصالة الوجود»؟!

أو إذا أوّل البعض آيات المعاد ليُفهم منها المعاد المثالي، أفلا يكون من الضروري بعد ظهور الفيلسوف المعروف «آقا علي المدرّس» وتفكّك نظرية

(١) تلاحظ إشكالات العلامة السمناني مؤلف كتاب «حكمة ابن سينا» على براهين أصالة الوجود وما يتعلق بها من مسائل.

المعاد المثالي، وشيوع نظرية أخرى تنحاز الى المعاد الجسماني، أن يُعاد تأويل الآيات مرة أخرى لصالح النظرية الجديدة!

إذن لا يكفي في البراهين أن تكون صورها بديهية الإنتاج، لنستطيع الوقوف بوجه النص ونضطر الى تأويله. بل لابد أن تكون مادة البراهين أيضاً بديهية المفهوم والتصديق، مثل قولنا «الواحد نصف الاثنين»[1].

وبهذا لا يكون من السهل إقامة براهين عقلية مقابل الظواهر الشرعية. ويشترط في البراهين طبعاً المقدرة على تفنيد الظاهر الشرعي بالشكل الذي يدفعنا مضطرين الى تأويل المعنى الظاهري واللجوء الى معنىً آخر. ولهذا لم يسارع معظم علمائنا البارزين الى التأويل، ولم يفرّطوا بمعاني الآيات والروايات بهذه الذريعة أو تلك. ولم يفرضوا على القرآن شيئاً. حتى أن صدر المتألهين الشيرازي يقول عن آيات وأحاديث المعاد التي تفيد المعاد الجسماني انها «غير قابلةٍ للتأويل، ولا استبعاد فيها»[2]. كما يحمل الحكيم الملا إسماعيل خواجوئي بشدة على المؤوّلين، ولا سيما مؤولي النصوص

---

(١) يؤكد الشيخ الرئيس في «فن البرهان» على اولّيّة صدق المبادئ البرهانية: «قد بيّنا من قبل أن العلم بمبادئ البرهان يجب أن يكون آكدَ من العلم بنتائج البرهان» الشفاء ـ المنطق، ج٣: القسم٥: ص ٣٢٠. كما يؤكد شيخ الاشراق على ضرورة انتهاء المبادئ الى الفطريات ـ المشارع والمطارحات ـ مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج١: ص١٩٩ ـ ط اتحاد الفلسفة في ايران ١٣٥٥ [١٩٧٦] ويؤكد كذلك على لزوم امتحان القياس «منطق التلويحات» ص٨٧ ـ تحقيق ومقدمة د. علي اكبر فياض خراساني ـ ط جامعة طهران ١٣٤٤ [١٩٦٥].

(٢) «شرح الهداية الاثيرية» ص٣٨١ ـ طبعة حجرية ـ طهران ١٣١٣هـ

المعادية، ويعتبر بعض التاويل داحضةً للنصوص وسبباً في الضلال والإضلال[1].

فيما يلي نثبّت رأي العلامة الطباطبائي حول حجيّة الظواهر، إنْ في العقيدة، وإنْ في الاحكام الفقهية والعبادات. يقول العلامة في كتاب «الشيعة في الاسلام»: «القرآن الكريم بصفته المصدر الأول للتفكير الإسلامي، يقرر لظواهره حجيّة واعتباراً على المخاطبين. وظواهر الآيات هذه هي التي تجعل أحاديث الرسول تالية في مكانتها وحجيتها لآيات القرآن ... [ويستدل العلامة بالآية ٤٤ من سورة النحل، والآية ٢ من سورة الجمعة، والآية ٢١ من سورة الأحزاب على حجية أحاديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وإمضائه].

وواضح أن أقوال وأفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحتى صمته وإمضاءه إن لم يكن حجة علينا كالقرآن الكريم، فلن يكون للآيات المذكورة من معنىً يستفاد. إذن فكلام النبي حجة على من سمعه ومن رُوي له عبر القنوات الموثوقة للرواية.

كما ورد بالتواتر القاطع عن النبي أن سنة أهل بيته عليهم السلام كسنته صلى الله عليه وآله وسلم، وبهذا تكون سنة أهل البيت تالية في مرتبتها لسنّة النبي، مما يعني أنهم مرجعية معصومة في الدين الاسلامي.

---

(١) «مختارات من آثار المتالهين الايرانيين» ج٤: ص٢٠٤. تاليف جلال الدين آشتياني - منشورات اتحاد الفلسفة في ايران ١٣٥٧ [١٩٧٨].

من هذا يتضح أن الظواهر الدينية التي يرجع إليها في الفكر الاسلامي على نوعين: الكتاب والسنة. والمراد بالكتاب ظواهر الآيات القرآنية الكريمة. أما المراد بالسنة فالأحاديث الواردة عن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام»[1].

ويقول المحقق الميرزا القمي (توفي ١٢٣١هـ) عن أهمية الظواهر وخطر التأويل: «من الخطأ ما قام به بعض حكماء المسلمين والصوفية من التأويل. لأن ذلك مخالفة صريحة للاسلام ... ولا شك أن من القبيح للإنسان أن يقصد شيئاً مخالفاً لما يفهمه الناس من كلامه، لأنه إغراء بالجهل»[2].

وفيما يلي إشارة الى ثلاث ملاحظات أخرى، نستخلصها من حديث الثقلين:

١ـ عصمة أهل البيت عليهم السلام .

٢ـ ظواهر أحاديث أهل البيت عليهم السلام حجة.

٣ـ ما دام القرآن موجوداً في أوساط الأمة الاسلامية، لابد أن تكون هنالك أحاديث في متناول أيدي المسلمين. وإلّا فلم يبق للحديث موضوع خارجي أو تطبيق عملي.

---

(١) «الشيعة في الاسلام» ص٤٥ ـ ٤٦ ـ ط قم ١٣٤٨ [١٩٦٩م].

(٢) «قم نامه» ص٣٦٣.

١٨ـ الحديث وفلاسفة الاسلام:

الفلاسفة أبرز نصير للعقلانية في الاسلام. ويمكن أن نلاحظ أنهم استعملوا الروايات والسنن في الكثير من المواضع، وأقرّوا بظواهر الآيات والأحاديث، بل اعتمدوها واستشهدوا بها، واعتبروا تصديق محتوى الدليل السماعي (الآيات والأحاديث) واجب (عقلي)، ووضعوا (التمثيل النقلي) في مصاف (البرهان العقلي). ويمكن أن نسوق نماذج لهذه الظاهرة بالنحو التالي:

١ـ يقول الفيلسوف ابو نصر الفارابي (توفي ٣٣٩هـ) في شرح رسالة «زنون الكبير»: «أما المعادُ فقد ورد به الشرع، ونحنُ نتبع على وفق ما أمر به الشرع»[١]

وفي كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» يصرح الفارابي بحجية الأحاديث، في معرض حديثه عن غيبة رئيس المدينة[٢].

٢ـ أبو الحسن العامري النيسابوري (توفي ٣٨١هـ) من فلاسفة خراسان المتقدمين وصاحب آثار مهمة ككتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» الذي ألّفه للتدليل على ايجابيات الدين الحنيف وقيمته العظمى. نراه يروي الأحاديث والروايات ويستند عليها في طرحه للأفكار. والظريف أنه يثني كراراً على

---

(١) «ثمرة الفؤاد» ـ «مختارات من آثار المتالهين الايرانيين» ج٤: ص٢٣٠.

(٢) «آراء اهل المدينة الفاضلة» ص٨٩ ـ ط القاهرة ١٣٦٨هـ.

المحدّثين، ويذبّ عنهم قبال التيارات المعارضة، ويستقي الأدلة من القرآن الكريم على «حجيّة الأخبار». ويؤكد أن البشر يستفيدون من الحديث في كل علومهم وفنونهم. ويذهب الى أن المتكلمين الذين سعوا في إثبات العقائد إنما اتبعوا آثار المحدثين وواصلوا طريقهم[1].

٣ـ للفيلسوف العقلاني ابن سينا (توفي ٤٢٨هـ) آراؤه المعروفة في كتاب «الشفاء» حول الإرجاع الى الأدلّة السمعية و«تصديق خبر النبوة» حول المعاد الجسماني «وهو الذي للبدن عند البعث». وخبر النبوة كما هو معروف أعمّ من القرآن والسنة.

٤ـ ما قام به الرياضي والمنجم والجغرافي والفيلسوف المعروف ابو ريحان البيروني (توفي ٤٤٠هـ) الذي يقول عنه الشهيد مرتضى مطهري: «دلّل ابو ريحان البيروني في آثاره أنه يرجّح أبسط الإستنباطات من ظواهر القرآن على أدلّة الفلاسفة وبراهينهم. كما دلّل أنه غير معتقد بنظام الأفلاك القديم، خصوصاً من حيث ثبات ودوام الأنظمة الفلكية. وكان يرجّح ظواهر الآيات القرآنية على فرضيات هيويين بسي»[2].

٥ـ للشيخ شهاب الدين السهروردي (توفي ٥٨٧ هـ) كلام مهم حول الأحكام العبادية والمعاملاتية والقضائية في الاسلام التي جاءت تفاصيلها في

---

(١) «الإعلام بمناقب الاسلام» ص٢١٣ ـ ٢١٥ ـ ٢٨٣ ـ ٢٨٤ ـ ط مركز المنشورات الجامعية ـ طهران ١٣٦٧ [١٩٨٨] ترجمة: احمد شريعتي، وحسين منوچهري.

(٢) دراسات حول ابي ريحان البيروني بمناسبة ألفية ولادته ـ ص٧٩ و ٩١ ـ ط طهران ١٣٥٢ [١٩٧٣م].

الأحـاديث والروايات. ومن ذلك مـا يمكـن مـلاحظتـه في «التلويحـات»[1] و«حكمـة الإشـراق» فهـو يعتبـر السنّة مـلاكـاً للاعـتقـاد بالمعـاد الجسمـاني؛ «وآيات المسخ، والاحــاديث الواردة في أن الـناس يبــعــثــون عـلى صُورٍ مختلفة، بحسب أخلاقهم، كثيرة»[2]

٦ـ يستند الـفيلسوف الاندلسي ابـن رشد (توفي ٥٩٥هـ) هو الآخر على الحديث في كتبـه الفقهية والكلامية. كـ«بداية المجتهد» و «الكشف عن مناهج الأدلّة».

٧ـ الفيلسوف نصير الدين الطوسي (توفي ٦٧٢هـ) أحد أرفع قمم الفكر الانساني، عرف عنه اعتـماده الأخبار والروايات، لا سيمـا في كتاب «تجريد الاعـتقـاد»، كـالاستناد الى حـديث الأصـبغ بن نبـاتـه عن الامـام علي عليـه السـلام حـول القـضـاء والقـدر[3]. والاستناد الـى أخبـار الامـامـة (للنصِّ الجليّ ... ولحديثِ الغـدير المتـواتر ...)[4] والأحـاديث الواردة بخـصـوص عـذاب الـقبـر (وعـذابُ القبـر واقع للإمكان وتـواتر السمع بـوقـوعِه)[5]، (وسـائرُ السمـعيّات، من الميزان والصراط والحسـاب وتطاير الكتب ممكنةٌ، دلَّ السمع على ثبوتها فيجبُ التصديقُ بها)[6].

---

(١) «التلويحات» ـ «مجموعة المصنفات ... » ج١: ص٩٦.

(٢) «حكمة الاشراق» ـ «مجموعة المصنفات ... » ج٢: ص٢٢١.

(٣) «كشف المراد»، ص٢٤٦.

(٤) نفس المصدر ـ ص٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٥) نفس المصدر ـ ص٣٣٧.

(٦) نفس المصدر ـ ص٣٣٨.

والعلامة الحلي يصرّح في شرحه لهذا المقطع من «التجريد» بحجيّة ظواهر الألفاظ بمعناها الحقيقي (والأصل في الكلام الحقيقة).

٨ـ أما الفيلسوف مير محمد باقر الداماد الحسيني الاسترآبادي (توفي ١٠٤١هـ) فيجب تصنيفه في عداد المحدثين أساساً. خصوصاً في كتابه «الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية» وثنائه المؤكد على كتاب «الكافي». فقد قال عن مؤلفه الشيخ الكليني: «شيخ الدين وأمين الإسلام، نبيه الفرقة، ووجيهُ الطائفة، رئيس المحدّثين، حجّةُ الفقه والعلم والحق واليقين ... » ثم يضيف أن جانباً هائلاً من دقائق الحكمة الوحيانية وحقائق التوحيد السماوي قد اجتمعت في كتابه[1].

٩ـ الفيلسوف الشهير صدر المتألهين الشيرازي (توفي ١٠٥٠هـ) مؤسس الحكمة العرفانية في تاريخ الفكر الاسلامي، كتب شروحاً معروفة للاحاديث، فكان بذلك من المحدّثين ومن المهتمين بالروايات والمعارف الروائية. ومن نصوصه في هذا الباب: « ... وإياك أن تستشرف الاطلاع عليها، من غير جهة الخبر والايمان بالغيب، بأن تريد أن تعلمها بعقلك المزخرف ودليلك المزيّف، فتكون كالأكْمَه الذي يريد أن يعلم الألوان بذوقه، أو شمِّه، أو سمعه، أو لمسه. وهذا عين الجحود والإنكار لوجودِ الألوان ... »[2].

(١) «الرواشح السماوية» ص٣ فما بعد ـ الطبعة الحجرية ـ طهران ١٣١١هـ.

(٢) «تفسير القرآن الكريم» ـ سورة يس ـ ص ١٥١ ـ تصحيح: محمد خواجوي ـ ط قم ـ منشورات بيدار ١٣٦١ [١٩٨٢م].

كما نراه يرفض في كتاب «المبدأ والمعاد» تأويل الآيات والاحاديث المعادية، مؤكداً على صحة العقيدة السائدة بين عامة الناس حول القيامة والبعث (المعاد الجسماني)، ومشدداً على أهمية اكتساب العقيدة الصحيحة، وأن الأئمة الأطهار عليهم السلام ركزّوا على هذا المعنى، حيث يقول: «فعُلِمَ مما ذُكِر أن وجود الجنة والنار وسائر أحوال الآخرة، على الوجه الذي يفهمُ الجمهورُ والعوام، ويصل إليه أفهامُ الأنام، حقٌ مطابق للواقع، يجب الاعتقادُ به يقيناً، ومن أنكر شيئاً منها فقد ركب شططاً وكان أمره فُرُطاً»[1]

ومن المثير حقاً أن نرى صدر المتألهين يقول إن معرفة النفس علم مُعقّد، خاض فيه الفلاسفة بأبحاثهم المطولة، وبذلوا من أجله طاقات جبّارة، لكنهم ظلوا بعيدين عن الحقيقة، لأنه علم لا يستحصل إلاّ عن طريق النبوة وأهل البيت عليهم السلام . وهذا ما يقرره بكل وضوح في رسالته المسماة «العرشية»[2]. ويروي في «أسرار الآيات» حديثاً عن قيس بن عاصم عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ثم يقول: «فانظر يا وليّي في هذا الحديث، تجد فيه لباب المعرفة»[3]

١٠ ـ يقول الملا عبد الرزاق اللاهيجي (توفي ١٠٧٢هـ): «يمكن تشبيه

(١) «المبدأ والمعاد» ص٤١٣ ـ ٤١٤، وص٣٧٦ ـ مقدمة وتصحيح: جلال الدين آشتياني ـ منشورات اتحاد الفلسفة في ايران ١٣٥٤ش [١٩٧٥م].

(٢) «العرشية» ص٢٣٤ ـ ٢٣٥ ـ تصحيح وترجمة: غلام حسن آهني ـ منشورات مولى ـ طهران ١٣٦١ [١٩٨٢م].

(٣) «أسرار الآيات» ص٢٠٥ ـ تقديم وتصحيح: محمد خواجوي ـ اتحاد الفلسفة في ايران ١٣٦٠ [١٩٨١م].

ما يصدر عن المعصوم بالمقدمات في القياس البرهاني. فإذا كان القياس البرهاني يفيد اليقين، كان الدليل المؤلف مما صدر عن المعصوم مفيداً لليقين كذلك لأن العبارة المنظورة صادرة عن المعصوم، وكل ما يقوله المعصوم حق، إذن العبارة المنظورة حق»[١].

نلاحظ هنا أن هذا الفيلسوف يُشبِّه ما يصدر عن المعصوم عليه السلام بالمقدمات والأوليات، وليس بالنظريات البرهانية. و«الخطأ لا يقع في المقدمات، بينما يقع في النظريات»[٢] كما يقول مير فندرسكي. إذن تكون أقوال المعصوم مفيدة لليقين. وهل ثمة غاية أسمى من بلوغ اليقين تتوخاها العلوم والفلسفة؟ وهل حاول الغزالي وديكارت بجهودهم العلمية والفكرية سوى الوصول الى اليقين؟ وبالتالي، ألم يقل الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم: «خيرُ ما ألقي في القلب اليقين»[٣]

١١ ـ الملا اسماعيل خواجوئي (توفي ١١٧٣هـ) «عالم عارف، حكيم متألّه جامع، ناقد بصير، محقّق نحرير، عابد زاهد جليل ...»[٤] له أيضاً تأليفات تعتمد الأخبار والأحاديث منها «شرح دعاء الصباح» وتعليقات على «شرح الأربعين» للشيخ البهائي، و«ثمرة الفؤاد في نُبذٍ من مسائل المعاد»

---

(١) «گزيدهٔ گوهر مراد» ص٢٢ تقديم وهوامش وفهرسة: صمد موحد ـ مكتبة طهوري ـ طهران ١٣٦٤ [١٩٨٥م].

(٢) «حقائق الصنائع» تقديم وتحقيق: د. علي اكبر شهابي ـ ط مشهد ١٣١٧ [١٩٣٨م].

(٣) بحار الأنوار، ج٧٠: ص١٧٣ ـ الحياة، ج٣: ص٣٥٣.

(٤) «الفوائد الرضوية» ج١: ص٥٢.

ورسائل حول «الإمامة» و «الغناء» و «ردّ على الصوفية» وغير ذلك. وقد أشرنا في صفحات سابقة الى رأيه[1] في تقريع أهل التأويل، حيث اعتبر بعض التآويل داحضةً للنصوص وسبباً في الضلال والإضلال.

١٢ـ الملا هادي السبزواري (توفي ١٢٨٩ هـ) وهو حكيم متعبد، لاحاجة الى الإطناب في الحديث عن اعتماده على الروايات والأخبار. لا سيما في «اسرار الحِكَم» و «شرح الأسماء الحسنى» و «شرح دعاء الصباح».

١٩ـ الحديث والفلاسفة المعاصرون:

الاعتماد على النقل، و مراجعة النصوص القرآنية والحديثية لدى الفلاسفة، ليس ظاهرة مقتصرة على الفلاسفة الماضين. إذ يمكن ملاحظتها لدى فلاسفة القرن الأخير أيضاً. وهذه بعض آراء وأقوال فريق من هؤلاء الفلاسفة:

١ـ آقا علي حكيم المدرس (توفي ١٣٠٧ هـ) فيلسوف قدير، «اعتبره بعض المحققين حكيماً مؤسساً»[2]. فضلاً عمّا أورده من دقائق فلسفية مثيرة في حواشيه على «الأسفار»، رأى أن «المعاد المثالي» لا يتطابق والمعاد القرآني؛ لذلك أبدى رأياً آخر فيما يتعلق بالمعاد دلَّ على نبوغه الفلسفي، وأقترب فيه كثيراً من «المعاد القرآني». يبحث المدرس هذا المعنى في كتاب «المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية» ولن نورد هنا منه شيئاً بغية الاختصار.

---

(١) الفقرة (١٧) من هذا البحث.

(٢) «المعاد من وجهة نظر الحكيم مدرس زنوزي» ص٦٢ ـ تاليف: الدكتور غلام حسين ابراهيمي ديناني ـ منشورات حكمت ـ طهران ١٣٦٨ [١٩٨٩م].

لكنني أروي له قولاً أسبقه برأي بعض علماء الفلسفة والمعقول أن علي حكيم المدرس اقتبس هذه النظرية في «المعاد الجسماني» من حديث للإمام جعفر الصادق عليه السلام .

يقول علي حكيم المدرس بخصوص الاعتماد على الحديث والاستفادة مما فيه من معارف وحقائق:

«سبيل النجاة هو أن يؤسس الانسان بناءه العقيدي، بعد الاطلاع على أمهات المسائل الاعتقادية، على أن ما طابق منها معتقد الأئمة المعصومين عليهم السلام فصحيح، وما خالفه فسقيم»[1]

ويضيف الى قوله هذا أن بلوغ الكمال في البحث العلمي والمعرفي يقتضي خوض المباحث العلمية والنظرية بكل تفريعاتها. لكن عقيدة الإنسان يجب أن تبقى مطابقة لما جاءه عن طريق السمع، وما قرّره حملة الوحي الإلهي. وقبل عبارته المذكورة أعلاه يقول: «إن مقام التدين (الوصول الى حقيقة الاعتقاد) غير مقام البحث العلمي، وغير أحابيل المُلائيّة التي قد تتضمن (لِمَ) و (لانُسلّم)»[2].

٢ـ الشيخ محمد تقي آملي (توفي ١٣٩١هـ) «كان يسكن طهران، وهو من العلماء والفقهاء الجامعين ... ومن كبار أساتذة المعقول والمنقول ... »[3]

---

(١) «بدائع الحكم» ص٢٧٨ ـ طبعة حجرية ١٣١٤هـ.

(٢) نفس المصدر، ص٢٧٨.

(٣) «ديوان سنا» الاستاذ جلال الدين همائي ـ ص١٩٩ـ مؤسسة هما للنشر ـ طهران ١٣٦٤ [١٩٨٥م].

وصاحب أفضل الحواشي على منظومة السبزواري. يقول بعد تحرير بحث المعاد المثالي في «درر الفوائد»: « ... ولكن الإنصاف أنه عينُ انحصار المعادِ بالروحاني، ولكن بعبارةٍ أخفى ... ولعمري أنّ هذا غيرُ مطابقٍ مع ما نطق عليه الشرع المقدس - على صادعها السلامُ والتحية - وأنا أشهِدُ الله وملائكته وانبياءه ورسله، أني أعتقد في هذه الساعة (وهي ساعةُ الثلاث من يوم الأحد، الرابع عشر من شهر شعبان المعظم، سنة ١٣٦٨ هـ) في أمر المعاد الجسماني، بما نطق به القرآن الكريم، واعتقد به محمد صلى الله عليه وآله، والأئمة المعصومون صلواتُ الله عليهم أجمعين، وعليه أطبقت الأمة الاسلامية، ولا أنكر من قدرة الله شيئاً»[1]

إنه يرى المعاد المثالي غير متطابق ومعطيات القرآن الكريم. لذلك يلجأ الى النقل. ويشير الى أن الاعتقاد بغير المعاد الجسماني يستلزم إنكار قدرة الباري عزوجل.

٣- السيد ابو الحسن رفيعي قزويني (توفي ١٣٩٥ هـ) «كان في تدريسه الأسفار الأربعة للملا صدرا، سواء في الحوزة العلمية بقم، أو في السنوات الأخيرة من حياته بقزوين، من الممتازين النابغين، ومن أبرز علماء المعقول والمنقول. وغني عن الوصف ما اتسم به من دقة علمية وسعة في المطالعة وإحاطة بآثار الحكماء والمتكلمين المسلمين. وقد أعاد تحرير الكثير من البراهين العقلية الواردة في كتب كبار فلاسفة المسلمين، وخصوصاً صدر

(١) «درر الفوائد» ج٢ - ص٤٦٠ - ط مركز نشر كتاب - طهران ١٣٧٨.

المتألهين، بتقرير ألطف وبيان أجزل وأوجز ... وإن لم يكن منقطع النظير في فهمه لأفكار الاسفار الأربعة، فهو يقيناً من النوادر القلائل».

الكثير من المدرسين والعلماء المشاهير المعاصرين من عيال مائدته وقطفة ثمار فضائله ... يقول الشيخ مرتضى مطهري، وهو بحق من أصحاب المواهب النادرة في فهم أعقد القضايا الفلسفية، في كتابه «الخدمات المتبادلة بين الاسلام وايران» نقلاً عن استاذه: «دَرَسَ استاذنا آية الله الخميني (مد ظله) شرح المنظومة وجانباً من الأسفار عنده، وامتدحه في حسن التقرير والبيان». ويكتب مطهري قبل هذا «السيد ابو الحسن رفيعي قزويني من مشاهير الاساتذة في القرن الأخير، وكان جامعاً بين المعقول والمنقول».

وفيما يلي ننقل نموذجاً من اهتمام هذا الفيلسوف الجامع بالأحاديث، ففي مقاله «حديث في المعاد»، يسوق أربعة آراء حول طبيعة العلاقة بين الروح والجسم بعد الموت. فيرفض رأيين. ويصدّق الرأي الثالث (وهو لعلي حكيم المدرس) فيقول: «هذا كلام مذهب الحق المطابق للشرع الأنور، والذي لا يخالف القواعد العقلية» ثم يعرّج على الرأي الرابع قائلاً: «الرأي الرابع لصدر الحكماء إذ يقول: النفس بعد مفارقتها للجسم تتخيّله دائماً، لأن القدرة على الخيال تبقى في النفس بعد الموت. وبمجرد أن تتخيّل الجسم يصدر عنها جسم يشابه جسمها الدنيوي. وتحشر الروح بهذا الجسم الناتج عن قدرة الخيال على اختراع الأجسام. ويصيبها الثواب والعقاب بهذا

البدن. والواقع أنه يرى الجسم الأخروي شعاعاً أو ظلاً للنفس، كما جاء في كتبه وتقريراته. لكنني أرى القول بهذا الرأي صعباً مستصعباً؛ لأنه قطعاً يخالف ظواهر الكثير من الآيات ويباين صريح العديد من الأخبار والروايات»[1].

يوافق القزويني مقولة علي حكيم المدرس لأنها مطابقة للشرع الأنور. ويرفض المعاد المثالي لتعارضه مع ظواهر العديد من الآيات والأخبار. وهذا ما نسميه العمل بحكم العقل والنقل، والاستناد الى الأخبار والنصوص، وهو الفهم الصحيح والمنهجي للدين والأسلوب العقلاني لتحصيل المعارف الوحيانية[2].

٢٠ـ المنهج العلمي

١ ـ المدرسة التفكيكية:

في ضوء آراء الشخصيات الاسلامية اللامعة، بمن فيهم الفلاسفة الكبار، نستطيع الخروج بمنهج علمي لوعي المعرفة الدينية، يستند الى الفهم

(١) نفس المصدر ـ ص٨١ ـ ٨٣، وكذلك «غوص في بحر المعرفة» ص١٦٦.

(٢) ويمكن اعتبار خضوع هذا الحكيم للمعارف النصية والحديثية من كمالاته ومناقبه. وقد أشار الى ذلك أحد الفضلاء الذين جمعوا مقالاته فقال: «كان خاضعاً تمام الخضوع لروايات أهل البيت عليهم السلام ويقيس بها كل ما يصادفه من آراء العلماء والحكماء» ـ «غوص في بحر المعرفة» (يشتمل على ٢٤ رسالة علمية وفلسفية وعرفانية لآية الله رفيعي قزويني) تقديم وتصحيح: احمد سيّاح ـ منشورات اسلام ـ طهران ١٣٧٦ش [١٩٩٧م].

العقلاني، بعيداً عن أي تعبّد أو التقاط أو تأويل. ويمكن أن نعثر على الكثير مما يعضد هذا المنهج في أقوال كبار العلماء المسلمين ممن لا يمكن التنكّر لآرائهم.

الملاحظة المهمة التي أريد التأكيد عليها هي ضرورة الاعتصام بالفهم القرآني والتشخيص المعارفي الدقيق، وتمييز المعارف عن بعضها، وهو المنهج العلمي الذي تقول به «المدرسة التفكيكية» وتحاول ترسيخه، للحيلولة دون اضطراب النظام المعرفي الذي جاء به الوحي، واختلاطه بما سواه، والحفاظ على استقلال واستغناء مدرسة الوحي القرآني والتعاليم الحديثية، بما لا يبقي أي موضع لطعن المستشرقين و«المستغربين»، ويدحض آراء العلمانيين من أمثال برتراند رسل[1].

إن المدرسة التفكيكية (وكالكثير من عظماء الفلسفة الذين أشرنا الى آرائهم) تحترم الفلاسفة والعرفاء أجلَّ الاحترام، لكنها تقول أن قضايا الفلسفة والعرفان لا تتطابق دائماً وفي كل الأحوال مع تعاليم الوحي ورؤى الدين. والمطلوب هو عدم التسامح في هذه المسألة؛ لأن مثل هذا التسامح بخلاف المنهج العلمي، وبخلاف الحقيقة، وله تبعاته العقيدية والمعرفية الخطيرة، فضلاً عن أنه يهبط بمستوى المعرفة الوحيانية الى مستوى الفلسفات البشرية.

(١) راجع «تاريخ الفلسفة الغربية» ج٢: ص٢٢٣ ـ ٢٢٤. نقله الى الفارسية: نجف دريابندري ـ چاپ جيبي ـ طهران ١٣٥١ [١٩٧٢م].

قال الإمام الصادق عليه السلام: «لقد تجلّى الله لخلقه في كلامه، ولكنهم لا يبصرون»[1]. وإذا كان القرآن الكريم تجلٍّ لله عزوجل، فهل يمكن التفريط بهذا التجلي بحبسه في نظريات فلسفية متخمة بالتضارب والتعارض؟

يقول استاذ المعقول المعروف جلال الدين همائي: «لكلٍّ من الدين والفلسفة العقلية، مجرىً وأساس مستقل. الفلسفة وليدة التفكير والعقل البشري، أما الدين فوليد الوحي والإلهام السماوي ... ». كما يؤكد المفكر والفيلسوف البروفيسور عبد الجواد فلاطوري إصفهاني (توفي ١٩٩٦م) على هذه الحقيقة: «لم يأت النبي موسى عليه السلام ولا عيسى عليه السلام، ولا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بنظريات فلسفية، ولم تكن غايتهم أن يأتوا بنظريات فلسفية. أما حديثنا عن فلسفة إسلامية أو يهودية أو مسيحية، فلا يعني أن الأنبياء هم الذين أطلقوا هذه الفلسفات. وإنما هي فلسفات ظهرت على الأرضية الثقافية التي أوجدتها تلك الديانات، لكن مصدرها لم يكن دينياً، ولا سيما بخصوص الفلسفات الاسلامية والمسيحية واليهودية، لا نقاش في أن أصلها كان يونانياً. إذن صفة «الإِسلامية» هنا تعني أن مفكرين مسلمين اقتبسوا هذه الفلسفة وأظهروها بحلّة إسلامية. وقد كان عظماء فلاسفتنا، لا سيما صدر المتألهين الشيرازي يرى الفلسفة وسيلة لفهم الدين، أي أنها أداة للتعبير عن الحقيقة الدينية ...

ولكن يجب أن لا نتوهم بانها ذات الحقيقة الدينية التي أراد رسول

---

(١) «الحياة» ج٢ ـ ص٧٢.

الاسلام تبليغها. وهذا الكلام ليس بأي شكل من الأشكال انتقاصاً لفلاسفة الاسلام أو مساً بمكانة العلماء والمفكرين. فأنا شخصياً لا أتبنى أي موقف سلبي من الفلسفة، بل إنها شغلي الشاغل الذي يحتل معظم أوقاتي، وذلك لحبّي لهذه المادة العلمية وشغفي بها. إلاّ أن هذا لا يمنع «تفكيكها» عن الدين»[1].

٢ـ إقصاء التأويل:

في الوقت الذي يدعونا المنهج العلمي المطابق للمعايير العقلية والنقلية الى اتباع المذهب التفكيكي، ينادينا أيضاً لاستبعاد «التأويل» والتحرّز منه. فالعمل بالمنهج التفكيكي أسلوب علمي صحيح، وكذلك اجتناب التأويل وإقصاؤه.

لذلك ينبغي أن لا نسارع الى التأويل حينما لا تتطابق المعطيات الفلسفية أو العرفانية مع تعاليم الوحي (كقدم الكائنات، أو المعاد المثالي) فنبعثر بذلك النظام المعرفي العميق الذي جاءت به تعاليم الوحي، ونحرم أنفسنا من بلوغ الحكمة السماوية التي منَّ الله بها على الإنسان[2].

---

(١) مجلة «جامعة الثورة» ص٤٠ ـ ٥٣ ـ العدد ٩٨ ـ ٩٩ (صيف وخريف ١٣٧٢ ش) [١٩٩٣م] ولمزيد من التعرف على هذا المفكر المسلم ومكانته في الفلسفة الاسلامية راجع إجازته من قبل فيلسوف الشرق ميرزا مهدي آشتياني «كيهان فرهنگي» السنة الاولى ـ العدد ٣ ـ خرداد ١٣٦٣ ش [اوائل صيف ١٩٨٤].

(٢) آل عمران/ ١٦٤.

كان بإمكان العلماء من امثال علي حكيم المدرس والعلامة رفيعي قزويني والشيخ محمد تقي آملي تأويل الآيات والأحاديث والقول أن مراد القرآن ليس سوى المعاد المثالي، لكن المنهج العلمي والوعي المعارفي المستقيم، والالتزام المدرسي، والعقلانية المسؤولة والمصلحة المعرفية الانسانية، دفعت علي حكيم نحو تقديم مشروع جديد للمعاد في القرآن الكريم يبتنى على الأسس العقلية الفلسفية، وحضّت العلامة القزويني والشيخ الآملي على التصريح بعدم انطباق المعاد المثالي مع المعاد القرآني، استناداً الى ظواهر النصوص الاسلامية.

وغني عن القول إن نقد آراء العلماء والفلاسفة لا يحط من شأنهم، ولا ينتقص من مكانتهم. بل علينا الالتفات دوماً الى أن الأولى الانتهال من المعين الزلال لهذين المصدرين، وأن لا نهجّن المحتوى القرآني والحديثي بالآراء الفلسفية والعرفانية، ولا ننال من الاستقلال والاكتفاء الذاتي الذي تتمتع به معارف الوحي، ولا نتنكر للمرجعية العلمية لأهل البيت عليهم السلام ، ولا نتهم من يحترم الاستغناء المعرفي للقرآن، ولا يخلط بين المعطيات النصية والنظريات الإنسانية الوضعية، بالنزعة الإخبارية[1]. وبغير ذلك يلزم اعتبار الفلاسفة من الفارابي الى العلامة الطباطبائي إخباريين. في حين تدل كتاباتهم ومؤلفاتهم أنهم يرون الآيات والاحاديث

---

(١) خصوصاً وان المدرسة التفكيكية تؤكد على قيمة الفلسفة واهميتها. بل إن رجال هذه المدرسة من اساتذة الفلسفة ومن المجتهدين فيها.

الينبوع الزلال للمعرفة، ويعتبرون ظواهر النصوص الاسلامية حجة كافية على صعيد العقيدة والأحكام. بل نراهم لا يأخذون بالبراهين إذا تعارضت مع ظواهر الآيات القرآنية وسنن المعصومين. حتى إن فيلسوفاً عملاقاً مثل الشيرازي يقول بوجوب أخذ حقائق المعارف عن طريق النبوة، ويؤكد في باب معرفة النفس أن الفلاسفة لم يصلوا الى نتيجة تذكر في هذا الباب، وأن الصحيح اقتباس هذه العلوم من أنوار النبوة وأهل بيت العصمة[1].

٢١ـ مصادر العلم الصحيح:

مر بنا أن فلاسفة الاسلام وعلماء المعقول يرون القرآن والحديث مصادر «العلم الصحيح»؛ لذا يبدو من الغريب (ومن المؤسف حقاً) أن يكتب أحد الفضلاء أن المدرسة التفكيكية لم تفصح عن مصادر «العلم الصحيح» التي دعت إليها!! فكيف ينبغي يا ترى الإفصاح عن مصادر العلم الصحيح؟! إن مفردة «التفكيك» المتوازنة ذاتها تشير بكل وضوح الى مصادر العلم الصحيح والمعارف الحقّة غير المتضاربة. وكل طالب حقيقة سيهتدي في نهاية المطاف الى المعارف التي تمليها آيات القرآن وسنن المعصومين عليهم السلام.

إننا حينما نغور في أعماق الفلسفات الإنسانية، ونجد في كل مرة حقائق جديدة لم تكن ظاهرة في المرة السابقة، ونلاحظ نظريات ما تزال بحاجة

---

(١) «العرشيّة» ص٢٣٤ ـ ٢٣٥.

الى تنقيح وتعديل (كمعرفة النفس أو المعاد الجسماني أو حدوث العالم أو ...) نستنتج تلقائياً أن علينا التوجه شطر آفاق التنزيل السماوي ومطالع الوحي الإلهي، ولن ننظر للنصوص كمجرد أوعية للاحكام الفقهية والمواعظ الاخلاقية، بل هي مصادر للعلوم والمعارف الصحيحة. ولن يكون بعد ثبوت العصمة واعتبار الرواية، مصدر أسمى وأوثق ـ حتى بحكم العقل ـ من قول المعصوم عليه السلام . وقد أسلفنا قول أحد العلماء إن ما يصدر عن المعصوم هو بمثابة مقدمات القياس البرهاني. وهذا هو برأينا مصدر «العلم الصحيح». إنه الوحي الإلهي وكلام وسنن حملة الوحي الذي لابد من الرجوع إليه في حاجاتنا النظرية والعملية، خصوصاً عند اختلاف الآراء، وتضارب النظريات.

٢٢ـ المرجعية العلمية لأهل البيت عليهم السلام :

لاشك في أن القرآن كتاب صامت بحاجة الى ترجمان ناطق. وليس ثمة ناطق رسمي باسم القرآن الكريم سوى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعترته الطاهرة عليهم السلام بحسب ما تفيد النصوص والاشارات القرآنية ذاتها والأحاديث المتواترة عن النبي والأئمة. وقد أرجعتنا سنة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم الى سنن الائمة الأطهار عليهم السلام في معرفة القرآن ووعي الاسلام واستلهام علوم الرسالة. وللامام علي بن أبي طالب عليه السلام كلام عميق الغور يقول فيه: « ... هذا القرآن، إنما هو

خطٌّ مسطور بين الدّفتين، لا ينطقُ بلسانٍ، ولابدَّ له من ترجمان ... »[1]

لذا يتحتّم على العلماء مزيد من الاهتمام بهذه الحقيقة، والانحياز اكثر الى الأخذ من تراث أهل البيت في المعارف الالهية ومعرفة النفس والسلوك الديني، كما هو الحال في أخذهم من هذا التراث الثر على مستوى الفقه واستنباط الأحكام.

ثم إن بيان الحقائق جزء من الحقائق. وشرح ماهية الشيء جزء من الشيء. وبذا تكون أحاديث أهل البيت الواردة في شرح وتفسير القرآن الكريم، أو في معرفة النفس والاحوال الإنسانية، أو في أسس المجتمع القرآني المنشود، أو في سنن الثورات وآفاتها، أو في الاقتصاد والعدالة الاجتماعية، أو في السياسة والادارة، أو في القضاء وصفات القاضي، أو في فقه العبادات والمعاملات، جزءاً من القرآن، وتفسيراً موثوقاً له، وملحقاً لا يتخلّف عنه، ولا يمكن للمسلمين تطبيق القرآن والعمل به إلاّ باتباع سنن أهل البيت عليهم السلام .

القرآن والسنة ثقلان لا ينفصلان إطلاقاً، بل هما حقيقة تركيبية واحدة. أو هما بعبارة حديثة وجهان لعملة واحدة. والهداية الحقيقية مقتصرة على اتباعهما (ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا).

إذن مقتضى الضرورة العلمية أن نرجع الى الأخبار ونستعملها بطريقة ممنهجة. ولهذا يبدو من الضرورة العلمية أيضاً عدم الخلط بين المعارف

(١) «نهج البلاغة» ص ٣٨٦. «شرح محمد عبده» الجزء ٢: ص٧ ـ ٨.

الإلهية (القرآن والسنة) والمعارف البشرية (الفلسفة والعرفان). ولا علاقة لهذا الرأي من بعيد أو قريب بالمدرسة الاخبارية، بل هو على خلاف المذهب الاخباري. ذلك أن «الفهم التفكيكي»[1] فهم ممنهج أصولي لا يتفق و«الفهم الإخباري». وقد أوردنا وجهات نظر عدة فلاسفة بخصوص أهمية الاستقاء من معطيات الوحي والحديث حتى في معرفة النفس. فهل يمكن اعتبار الفارابي وابن سينا وصدر المتألهين، وعلي المدرّس والعلامة القزويني من ذوي الاتجاه الاخباري؟!

إن مشكلة بعض العلماء والباحثين (وربما كان ذلك بسبب عدم التوفر على الحس المعارفي، أو عدم التعاطي مع اساتذة مضطلعين في المعارف القرآنية ومتألهين راسخين في العلوم الوحيانية، أو الشغف المفرط بالمصطلحات والمذاهب الفلسفية والعرفانية والغرق في بحارها اللجّية) أنهم لا ينظرون الى المعارف الحديثية باعتبارها علوماً. وغالباً ما يتعاطون معها بطريقة تسطيحية أو تأويلية، أو أنهم يرونها من نوع المواعظ الأخلاقية! ويالها من خسارة كبرى وحرمان عظيم وابتعاد مؤسف عن معارف القرآن ومناهل الأوصياء! خصوصاً في هذا العصر الذي كثرت فيه النظريات

(١) طرحت «المدرسة التفكيكية» كمنهج علمي للمعرفة الخالصة من الشوائب، والغاية منها ايجاد تفاهم بين رؤيتين. لذا ينبغي التدقيق في مضمونها وعدم التسرّع في الحكم عليها. وقد لوحظ ان البعض، وفيهم الاساتذة والفضلاء، يصدرون أحكامهم حتى قبل ان يقرأوا النظرية، ويفتون قبل التمحيص. وهذه طريقة أبعد ما تكون عن المنهج العلمي، ويجب ان لا تكون مقبولة ومحبذة لدى أهل العلم والمعرفة.

الهابطة المتشبثة بالتفلسف والعلمية، والتي تُقصَف بها عقول الشباب ليل نهار.

ولنأخذ مثلاً أحاديث علم الهيئة ومعرفة السماوات والافلاك والاقمار والمجرات، والحركات السماوية المذهلة، وخببها المفزع صوب عوالم مجهولة. حينما نراجع هذه الأحاديث نعثر على علم فلك هائل واسع يكمن فيها، غفل عنه علماء الاسلام بمن فيهم علماء الشيعة. وتشبّثوا بالهيئة البطليمية الباطلة. وبدّدوا جبالاً من الوقت والفكر والأقلام والأوراق لاثبات هذه الهيئة الباطلة وقوانينها، وأصرّوا عليها إصرار الكنيسة على مركزية الأرض، وتوهموا «الافلاك السبعة» و «فلك الثوابت» و «فلك الأطلس» حقائق ثابتة. وقد تبيّن بطلان كل هذه المعلومات منذ سنوات طويلة. هذا في حين لم يهتم أحد بأحاديث الامام السجاد عليه السلام عن الشموس الأربعين والأقمار الأربعين[1].

إن تطور علوم الفلك والفضاء سار في الآونة الأخيرة بسرعة هائلة حتى غدا بالنسبة لعلم الفلك في زمن كوپرنيكوس وكپلر وغاليلو، كهذا الأخير بالنسبة لعلم الفلك في عهد بطليموس! ومع ذلك يبقى ما ورد في احاديث الأئمة الطاهرين عليهم السلام حول السماوات السبع من السعة والتعالي على العلوم البشرية، بحيث لا يمتلك الانسان إلاّ أن يأسف لنبذ المسلمين كل هذه الكنوز وراء ظهورهم. فقد تحدث هؤلاء الائمة المعصومون، وخزّان

(١) «الهيئة والاسلام».

«العلم الصحيح» عن الشموس الأربعين والأقمار الأربعين (بقصد الكثرة لا التعيين) في وقت لم يكن يخطر ببال منجم أو فلكي مثل هذا.

ولو كان جميع المسلمين قد انساقوا للمرجعية العلمية لأئمة أهل البيت عليهم السلام، ووقفوا بوجه الساسة الذين حاولوا إلغاء الدور العلمي للائمة، ولو كانوا قد اهتموا بالعلوم الصحيحة التي يحملها الاوصياء للأمة، أو ما كانوا اليوم، بل ومنذ قرون، سادة الأفلاك وغزاتها، دون القوى العالمية المتوحشة المعادية للانسانية؟ لقد عُرض «العلم الصحيح» على المسلمين، لكن أغلبهم لم يصب منه شيئاً، وتركوا علياً وآل علي كالبئر المعطّلة:

بئرٌ معطلةٌ وقصرٌ مُشرفُ مثلٌ لآلِ محمّدٍ مستطرفُ

وضيّعوا تلك النعمة العظيمة الزاخرة ... نعمة العلوم الحقّة التي قال عنها الامام الباقر عليه السلام لسلمة بن كهيل والحكم بن عتيبه إنها لا تكون إلّا عندنا أهل البيت[1]. ويقيناً أن المسلمين سيسألون يوماً عن تضييعهم هذه النعمة؛ ﴿ثم لتسئلن يومئذٍ عن النعيم﴾[2]، وقد قال الصادق عليه السلام: «نحن أهل البيت، النعيم ... »[3].

---

(١) اصول الكافي، ج١: ص٣٩٩.

(٢) سورة التكاثر/٨.

(٣) مجمع البيان، ج١٠: ص٥٣٥.



المحتويات

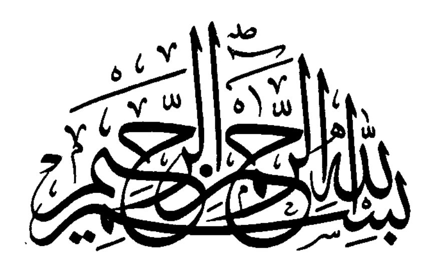
- شيخ آقا بزرگ (٤ طبعات).
- حماسه غدير (١٨ طبعة).
- بيدارگان اقاليم قبله (٣ طبعات).
- شرف الدين (طبعتان).
- مكتب تفكيك (٥ طبعات).
- مير حامد حسين (٤ طبعات).
- امام در عينيت جامعه (١١ طبعة).
- دانش مسلمين (٨ طبعات).
- كلام جاودانه (٥ طبعات).
- قيام جاودانه (طبعتان).
- الحياة، بالاشتراك مع أخويه محمد وعلي، ٦ أجزاء (طبع عدة مرات)، ج١ ـ ٤ مترجم للفارسية، و ج١ ـ ٢ للاوردو، و ج١ ـ ٢ للاسبانية.
- گزارش الحياة (٦طبعات).

محمد رضا حكيمي

- من مواليد مشهد سنة ١٣٥٤ هـ .
- انخرط في الحوزة العلمية في خراسان بعمر ١٢ سنة، وواظب على الدراسة بجدية ومثابرة طيلة عشرين عاماً، درس فيها العلوم الاسلامية، وحضر البحث الخارج لمدة ١٢ سنة.

آثاره:

- سرود جهشها (١٠ طبعات).
- خورشيد مغرب (١٣ طبعة)، مترجم للعربية بعنوان: شمس المغرب ١٤٠٨ هـ.
- فرياد روزها (٥طبعات).
- أدبيات وتعهد در اسلام (١٠ طبعات).
- بعثت، غدير، عاشورا، مهدي (٨ طبعات).


بسم الله الرحمن الرحيم